

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

ALLURE DU TRANSCENDENTAL

THÈSE PRINCIPALE POUR LE DOCTORAT D'ÉTAT

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

GEORGES BÉNÉZÉ

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

PLACE DE LA SORBONNE

1936

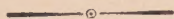


Digitized by the Internet Archive
in 2026

ALLURE DU TRANSCENDENTAL

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

ALLURE DU TRANSCENDENTAL



THÈSE PRINCIPALE POUR LE DOCTORAT D'ÉTAT

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

GEORGES BÉNÉZÉ

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

PLACE DE LA SORBONNE



1936



A MES ÉLÈVES

AVERTISSEMENT

L'armature de cet ouvrage est constituée par ce que nous appelons l'analyse *a priori* de la sensibilité. Alliance paradoxale de mots, puisqu'il est admis que tout ce qui est de sensibilité est *a posteriori*.

Aussi avons-nous été amené à préciser que *a priori* et *a posteriori* ne qualifient pas des choses, mais des attitudes de la réflexion devant le monde et la pensée. Et nous avons dû par cela même définir avec rigueur ce qu'il faut entendre par le DONNÉ, c'est-à-dire la notion d'où il convient de faire partir la méditation critique : il varie en effet avec l'attitude.

En sorte que l'analyse elle-même de la sensibilité, sans perdre de son importance, est comme rejetée vers les soucis secondaires, et que maint détail décrit quelquefois trop succinctement (comme la naissance de l'espace, ou la démonstration de la rotation de la terre, ou la généralisation de la notion de dimension) pourrait être rejeté ou amélioré par des personnes plus averties ou plus ingénieuses, sans que la thèse principale en fût affaiblie. C'est dans cette vue que le lecteur comprendra le chapitre XII, qui forme comme le sommet dialectique de l'ouvrage entier.

Si maintenant, l'on nous permet de « placer » nos thèses dans l'ensemble des préoccupations actuelles, nous nous référerons à une triple inspiration :

1° Le rationalisme classique, et en particulier celui de Kant, par qui est définie dans ses grandes lignes l'attitude *a priori*.

2° Les descriptions bergsoniennes de l'*Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* : en les généralisant, nous avons essayé d'en faire jaillir la source du réel phénoménal. De fait, la révolution bergsonienne du dix-neuvième siècle établit les bases d'une véritable analyse de la sensibilité, plus profonde et plus féconde que celle de la psychologie empirique. Comme le rationalisme classique a négligé délibérément cette analyse, nous avons pu admettre que la liaison n'était pas impossible entre une philosophie qui invitait à ne prendre garde qu'à la forme, et un système qui pénétrait, plus que jamais auparavant, le secret de la matière de la connaissance. On verra au prix de quels abandons, et, qu'on nous passe le mot, de quels redresse-

ments, nous avons pu croire possible cette liaison, qui n'est pas une conciliation. Abandons et redressements seront rejetés par les sectateurs de l'une et de l'autre philosophie. Mais s'il y a progrès, peu importe, et si non, il n'importe pas non plus.

3° Ce qu'on appelle la crise de la Physique moderne : la philosophie ne pouvait rester silencieuse devant les commentaires sur le Temps, provoqués chez les physiciens par les expériences de la Relativité. Nous avons donc dû nous y intéresser. A vrai dire, ce fut ici, bien plus qu'une inspiration directe, une contre-épreuve des certitudes suggérées par la vraie philosophie. De fait, jamais aucune vérité phénoménale, comme telle, ne pourra légiférer sur l'origine même du phénomène, c'est-à-dire sur la connaissance. Nous en dirons autant de la Science générale des relations, qui oriente actuellement les efforts de nombre de chercheurs, et que nous avons délibérément négligée. Nous nous sommes contenté — nous y étions obligé — d'en déceler l'origine, la légitimité et les limites à partir du transcendantal : pas plus que la Physique et les Mathématiques, la Logique et ses complications n'atteignent les dernières notions. Nous professons même que les querelles écloses dans cette discipline ne peuvent être résolues que par un appel au transcendantal.

L'énoncé de cette triple référence ne fera pas croire que nous ayons négligé les autres tendances de la philosophie actuelle. Les connaisseurs retrouveront au contraire maint rappel de théories que nous n'avons pas cru devoir explicitement énoncer, pour éviter toute polémique dans un livre que nous voulions faire court. Nous remettons donc à des ouvrages ultérieurs le soin d'encadrer les certitudes acquises par les nouveautés que nous apportons.

Nous tenons seulement à dire qu'initié à la critique par un maître que nul n'oublie, nous avons gardé de l'enseignement de la Sorbonne le souvenir le plus vif et le plus reconnaissant. Que MM. Delacroix, Lalande, Robin, Brunschwig, Rey, Bréhier, Bouglé trouvent ici l'expression de nos meilleurs remerciements. De même MM. Goursat, Vessiot, Montet, Drach, et surtout M. Cartan, qui nous permirent, par leurs leçons de Calcul Différentiel et Intégral, par leurs cours de Mécanique rationnelle, de mieux comprendre, en délivrant l'esprit de l'une par l'autre, les rapports de la Science mathématique et de la Philosophie. Leur constante complaisance à nous entendre et à nous aider les assure tous de notre gratitude.

Novembre 1935.

INTRODUCTION

L'IMPOSSIBLE EMPIRISME

Le Courant de conscience. — On admet généralement que la conscience, telle que peut la saisir une attentive introspection, recèle à la fois du présent, du passé et de l'avenir. On entend d'ailleurs par ce mot de « présent », non pas l'instant mathématique de durée nulle, l'équivalent pour le temps du zéro arithmétique ou du point des géomètres, mais un moment qui dure, que l'on peut certes, par la suite, diviser en intervalles plus petits, et encadrer par deux instants mathématiques, mais dont le caractère est précisément de durer, c'est-à-dire d'imposer à l'introspection une unité indivisible, irréductible, et d'ailleurs fluente dans ce que nous appelons par la suite sa longueur.

Ainsi se forme et s'assure, devant la méditation du psychologue, la notion d'un temps concret, plein, et qui ne serait autre, saisi de cette manière, que l'inhérence du passé et de l'avenir au présent lui-même : il y a, dit-on, un passé immédiat et donné à la conscience dans le présent, et de même un avenir immédiat et donné : amorces du passé lointain et de l'avenir lointain. Penser, c'est donc aussi bien se souvenir et prévoir que percevoir et il est bien entendu que souvenir et prévision ne doivent pas se séparer de la perception, mais seulement s'en distinguer, les images discrètes étant, elles aussi, « entraînées » dans le devenir du monde et de la représentation.

Ce n'est pas la première fois que la philosophie s'est inquiétée de ce mystère, ou du moins de ce paradoxe, qui fait se mêler en une seule réalité ce qui vient d'être, ce qui est, ce qui va être, et l'on peut même dire que l'analyse du moment présent, les commentaires qu'elle provoque, marquent le principal souci du philosophe. Mais jamais sans doute elle n'avait posé de cette manière les conditions du problème. Alors que les classiques, qu'ils fussent empiristes ou rationalistes, se souciaient davantage des éléments où leur analyse voulait atteindre et par lesquels ils reconstruisaient le DONNÉ, et que, par suite, d'après la remarque de M. Bergson, ils ne manquaient pas d'étaler, d'expliquer ce qui par soi-même est inétable et, à la lettre, inexplicable, puisque l'intelligence dépeceuse n'a que faire ici, cette nouvelle façon de traiter le problème nous invitait à considérer les

choses de la pensée directement, immédiatement, sans nous embarrasser de dialectique, et à décrire ou essayer de décrire ce que nous sommes capables de surprendre de l'Immédiateté des Données de notre Conscience.

Invitation qui répondait bien aux vœux secrets du grand public philosophique, las des sempiternelles querelles. La méditation nouvelle pouvait alors prendre le droit de se présenter non comme une conciliation des thèses adverses, mais comme un moyen de les faire oublier toutes deux. De fait, en saisissant, ou en essayant de saisir d'emblée ce « dynamisme », ce « courant de conscience », en l'opposant à l'immobilité, à la stabilité que sous-entendaient les thèses traditionnelles, le lecteur pouvait facilement se convaincre que cette introspection, exaspérée jusqu'à négliger délibérément l'aide de l'intelligence, offrait un moyen de résoudre non seulement le problème, mais les difficultés que nous éprouvons à le poser clairement.

Illusion. — Contre quoi, un fauteur du passé répondra maintenant que la netteté des anciens problèmes exige une solution directe et non une transposition de leurs difficultés; que l'alternative est inéluctable entre l'empirisme et le rationalisme, et que si l'on prétend refuser l'un, il faut, implicitement ou non, adopter l'autre; que la révolte contre l'empirisme classique n'est complète que si elle aiguille la réflexion vers le rationalisme; que pour tout dire, cette prétention de refondre en une seule discipline ce que d'autres distinguaient autrefois sous les noms d'anthropologie et de métaphysique (c'est l'équivoque actuelle du mot psychologie), doit cacher une illusion.

Cette illusion, nous voudrions d'abord la dénoncer et la résoudre.

Méthode. — Comment nous y prendre? C'est par l'observation interne, par l'introspection, mieux dirigée, dit-on, que cette nouveauté s'est introduite dans la philosophie moderne. C'est donc par l'introspection elle-même qu'elle doit être non pas chassée, car tout est vrai en un sens, mais mise à sa vraie place. Car si nous procédions autrement, ses partisans pourraient objecter que nous les combattons en leur tournant le dos. Nous ne saurions nous contenter d'une simple dénégation, et procéder directement par une dialectique d'allure rationaliste, à qui l'on pourrait reprocher une fois de plus de faire jouer les mots les uns contre les autres.

Mais disons tout de suite que ce sera insuffisant. L'analyse descriptive serait capable d'épuiser les problèmes psychologiques si l'activité mettait seulement en jeu les éléments que cette description peut atteindre, c'est-à-dire les sensations et les images. Tant que les questions posées n'évoquent que ces notions, la psychologie peut se contenter de cette méthode, et c'est même par elle qu'il faut commen-

cer, soit en mettant en évidence le rôle des sensations et des images les plus faciles à connaître (visuelles, auditives, par exemple), soit, comme l'a fait M. Bergson, en attirant l'attention du chercheur sur d'autres sensations quelque peu négligées par la psychologie classique, les sensations internes en général, et en invitant à les considérer sous un autre biais.

Mais aucune étude ne peut se dispenser de pénétrer ou d'essayer de pénétrer dans la substructure de l'esprit, et par conséquent de concevoir d'autres éléments avec lesquels aucune expérience, aucune observation, ni interne, ni externe ne peut nous mettre en contact. Lorsque M. Bergson nous demande d'admettre, à propos d'une théorie de la Mémoire, un Inconscient psychologique, ce n'est pas par une description qu'il tente de nous en convaincre, mais par des commentaires dialectiques sur la nature du souvenir daté. Lorsque Binet, d'une part, l'école de Würzburg de l'autre, veulent nous faire « constater » qu'il y a une pensée sans images, et qu'elle est même la plus importante, nous pouvons admettre à la rigueur que c'est par une invitation à regarder en « nous-mêmes », à propos d'expériences bien faites, ou plutôt bien prévues. Mais veut-on pousser plus loin, et se demander en quoi consiste le positif de cette pensée sans images, on est obligé de concevoir un autre aspect de la vie mentale, et d'en établir la conception par une dialectique appropriée. Cette dialectique peut et doit sans doute s'étayer sur l'introspection, mais elle en dépasse expressément les données. Pour nous en tenir à un exemple des plus banals, la notion d'habitude, et en général, de virtualité, est le produit de commentaires spéciaux, que l'introspection est incapable de fonder à elle seule, puisqu'on n'a jamais observé une habitude, mais seulement ses manifestations singulières, c'est-à-dire des actualités. Ce n'est qu'un exemple, les virtualités n'étant pas les seules notions que nous aurons à mettre en valeur.

I

Le Problème du Donné

Répondra-t-on que ces exemples même prouvent que ces philosophes ne dédaignent pas le raisonnement, qu'ils l'ont reconnu sans difficultés, et que M. Bergson rappelle volontiers que le raisonnement et l'intuition fondent par leur alliance, la méthode philosophique ? Alors, il faudra admettre que si les moyens sont les mêmes, c'est leur aménagement qui diffère. L'opposition des philosophies est peut-être plus subtile, elle n'en est que plus nette, et elle se manifeste dès le début de l'exposition des systèmes.

Car, de tous ces commentaires qui accompagnent et soutiennent l'analyse descriptive, les premiers sont introduits par le souci fondamental de toute philosophie : la question du **DONNÉ**. Si en effet la discussion qui met aux prises plusieurs philosophes — ou un philosophe avec lui-même — repose sur un ensemble de méditations personnelles préalables, et il n'en peut être autrement, elle ne procure de résultat que si, avant de l'engager, tous sont d'accord sur le point de départ : quel est, doivent-ils se demander mutuellement, quel est, selon vous, le donné sur lequel nous discuterons, sur lequel nous bâtirons chacun à sa manière, mais dont nous ne discuterons pas la signification de fondement philosophique?

Tant que cette question n'est pas résolue, les interlocuteurs risquent de ne jamais comprendre leur propre désaccord, ce qui est fâcheux. Dans la pratique, l'auteur d'un ouvrage révèle toujours sa réponse à un connaisseur ; lorsque c'est à son insu, il peut broncher sur le vocabulaire. Il est certain par exemple que quand on invite les philosophes et les psychologues à partir des faits et rien que des faits, c'est une invitation qui ne signifie à peu près rien, car il faudrait d'abord définir à quoi l'on reconnaît un fait, et surtout un fait de conscience.

Il ne servirait à rien de dire que le « fait » même de discuter, et qui est, en un certain sens, indéniable, prouve qu'on reconnaît au moins l'existence des interlocuteurs, la sienne propre, et par suite celle du monde où vivent et s'agitent nos corps. Car ce qu'il faut entendre par **DONNÉ**, en vue d'une discussion et de la recherche du vrai, c'est moins comme on affecte de croire, une existence particulière qui compterait seule, à l'exclusion de toutes les autres, qu'une façon de retenir d'abord dans l'univers (ce « d'abord » marquant le véritable début de la recherche philosophique) cette existence particulière, et d'agglomérer systématiquement le reste autour d'elle, y compris le philosophe. Nous ne nions pas la réalité du non-donné, mais nous travaillons à le coordonner en une harmonieuse architecture autour du donné. Nous cherchons une attitude d'intelligence de l'ensemble, en face du chaos de notions et de vérités qui menace de prime abord la clarté et la distinction dont nous avons besoin. Or, il n'y a aucun motif pour choisir ou imposer telle attitude, pour retenir tel **DONNÉ**, plutôt que tel autre.

Empirisme et Rationalisme. — Ce qu'on appelle sans clarté le fait psychologique, la conscience, est certainement la notion à propos de laquelle il importe le plus de définir cette attitude initiale, car toutes les analyses ultérieures sont orientées de manières différentes suivant le choix du point de départ.

Deux chemins sont possibles.

Ou bien on considère la conscience, à la manière des idéalistes modernes, comme la réalité primordiale à partir d'où l'univers se construit, une dialectique préalable ayant ramené les éléments du monde à des éléments de connaissance. La méditation philosophique se complait alors, comme on sait, à distinguer dans cette conscience, en s'appuyant sur l'observation et l'introspection, les éléments sensibles des éléments non sensibles, les sensations des « catégories », et à reconstruire l'univers par le jeu de leurs apports. Et ce n'est pas encore le moment de déplorer que la plupart de ces idéalistes n'aient jamais considéré le sensible que comme un prétexte à l'activité du non-sensible, comme si le donné, le « Je pense » était pur de toute sensibilité.

Ou bien, au contraire, loin de considérer la conscience comme la matrice du monde, on utilise encore les résultats de l'introspection et de l'observation — on ne peut s'en passer — pour faire de la pensée un produit, une dépendance du monde, le monde devenant ainsi une réalité primordiale. De ce biais, c'est le sensible qui constitue l'armature de la connaissance, le soi-disant non-sensible passe pour une simple abstraction, produit spontané d'une habitude.

La première attitude est celle de l'idéalisme, ou si l'on préfère, du rationalisme, et nous emploierons ces deux mots sans souci d'étymologie. La seconde est celle de l'empirisme, dont le positivisme n'est qu'un aspect. Il est ainsi fort probable que sous le même mot de conscience, nous devons découvrir deux réalités différentes, même si l'introspection, et, s'il y a lieu, l'observation, mettent en évidence les mêmes éléments, c'est-à-dire les sensations et les images.

Nécessité du choix. — Il faut choisir : toute conciliation est vouée à l'échec, et le silence de la neutralité ne conduit qu'à un choix implicite, d'autant plus dangereux. Aujourd'hui, la mode, soutenue sans doute par les succès de l'industrie, a peu à peu, en prolongeant l'effort positiviste, substitué la seconde attitude à la première et les « psychologues » empiristes sont parvenus à insinuer dans les préoccupations de la majorité des philosophes cette certitude qu'il convient de se donner dans toute discussion, et sans discussion, la réalité du monde de l'espace et du temps.

Nous aurons voulu montrer ici qu'à se tenir à cet empirisme, même relevé par l'ingéniosité et la nouveauté incontestables des trouvailles bergsoniennes, la psychologie descriptive, adialectique, ou soi-disant telle, se condamne à ne proposer des problèmes métaphysiques que des solutions incomplètes. Comme nous l'avons annoncé, et pour éviter tout reproche, c'est d'abord par la critique des données introspectives telles que les propose l'empirisme que nous devons mener à bien cette entreprise.

Le Donné empiriste. — C'est donc à partir du monde tel qu'il est présenté dans l'espace et dans le temps que nous devrions, en cas de réussite, coordonner tous les éléments de notre connaissance : de ce biais, il n'est rien dans l'esprit qui n'ait d'abord été dans le monde. Si nous connaissons les choses comme nous les connaissons, c'est parce qu'elles sont d'abord ainsi, et il est inutile de se poser aucune question préalable : « Nous allons feindre pour un instant, dit M. Bergson au « début de *Matière et Mémoire*, que nous ne connaissons rien des « théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discus- « sions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur » (p. 1). Mais cette fiction est une impossible convention, car aussitôt, M. Bergson parle d'images, et en particulier d'une « qui tranche sur toutes les « autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des « perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon « corps. » (*Ibid.*) Le mot image ne trompera pas : il s'agit bien d'objets. Que cette différence bergsonienne entre le « dedans » et le « dehors » ait bouleversé et renouvelé l'empirisme, c'est incontestable et nous le verrons à loisir. Mais ce n'en est pas moins une manifestation d'empirisme, puisque l'image même du corps et par suite celle du monde n'est pas mise en doute.

M. B. BOURDON a bien vu le problème : « Considérons spéciale- « ment, dit-il, les sensations dues à quelque action du monde exté- « rieur sur nous. On conçoit d'ordinaire la production de ces sensa- « tions de la manière suivante : une cause extérieure, la lumière, par « exemple, détermine une modification dans un organe nerveux péri- « phérique, cette modification en entraîne une autre dans un nerf « qui continue cet organe, cette dernière finalement en excite une « autre dans les centres nerveux et en particulier dans le cerveau : « c'est la modification produite ainsi en dernier lieu dans le cerveau « qui fait apparaître le phénomène psychologique appelé sensation ; « tous les phénomènes qui ont précédé en nous la sensation, y com- « pris la modification cérébrale elle-même, sont de nature physio- « logique, c'est-à-dire physique ou chimique.

« L'explication précédente, *continue-t-il*, renferme évidemment « une pétition de principe; on suppose en effet pour expliquer les « sensations visuelles par exemple, la lumière donnée et agissant sur « la rétine; or nous ne pouvons savoir qu'il existe de la lumière que « par les sensations visuelles. D'une manière générale, si nous admet- « tons que les sensations sont les phénomènes psychologiques primi- « tifs, nous n'avons plus le droit de rien supposer avant elles; c'est « au contraire d'elles qu'il faut partir pour tout expliquer : lumière, « son, mouvement, etc... La pétition de principe signalée a conduit « d'ailleurs tous les philosophes qui l'ont commise — et qui ne se « sont pas rendu compte qu'ils la commettaient — à des difficultés

« inextricables, telles que l'explication des rapports entre l'excitation
« physiologique cérébrale et la sensation, phénomène supposé d'une
« nature essentiellement différente.

« Néanmoins, l'explication des sensations est beaucoup facilitée
« si on postule d'abord l'existence de la lumière, du son, du mouve-
« ment, bref, du monde extérieur; l'essentiel est de se souvenir qu'il
« y a là une pétition de principe. Nous nous conformerons donc, dans
« ce qui va suivre, à l'usage ». (G. DUMAS, *Traité de Psychologie*, I, 318-19).

La dernière phrase marque l'attitude empiriste, et c'est l'attitude de M. Bergson. Même si M. Bergson refuse par la suite d'accompagner les empiristes, il ne faut pas que l'ampleur et le bruit de leur querelle fassent oublier qu'ils sont ensemble au point de départ. Disons aussi que le « postulat » dispense de parler de pétition de principe.

L'accord se fait aussi très bien à propos du « courant de conscience ».

« Il y a, dit M. DELACROIX, dans la conscience du présent, à la
« fois du passé et de l'avenir. Le temps psychologique est un temps
« plein et non pas un moment abstrait ; l'inhérence du passé et
« de l'avenir au présent est le temps lui-même; ... Cela est décrit à
« merveille par James; il y a dans le présent réel l'écho de ce qui
« vient de se passer et l'avant-goût de ce qui vient, les germes, en
« somme de la mémoire et de l'attente : c'est ce qu'il appelle le sens
« prospectif et rétrospectif du temps. Grâce à James et à Bergson,
« cette notion de la réalité psychologique du devenir, du courant de
« conscience, est devenue banale. Une observation plus pénétrante a
« substitué à la fiction de l'instant sans durée, la profonde solida-
« rité, dans la conscience, du présent avec ce qui le précède et ce qui
« le suit, la continuité qualitative des états de conscience. » (DUMAS, op. cit. II, 45.)

La Conscience, composition harmonieuse de sensations et d'images. — Ainsi la conscience est un spectacle non semblable certes, mais analogue à celui du monde. Voilà la thèse, plus ou moins déformée suivant les théoriciens de ce spectacle, mais commune à tous. A quelles conditions est-elle acceptable ?

Que le moment présent dure, et ne doive pas être confondu avec l'instant mathématique, de durée nulle, c'est incontestable. Celui-ci n'est qu'une abstraction de celui-là, qui est donné, et comme dit M. Bergson, immédiat. Plus précisément, il est le produit d'une élaboration, à partir du présent réel, vécu (ou mieux vivant), où intervient le non-sensible, et dont l'analyse complète est assez délicate. Il est d'ailleurs assez curieux que devant le sens commun, c'est plutôt l'instant mathématique qui jouit d'abord de la réalité, l'autre ayant

besoin de commentaires et pour ainsi dire de démonstration. Il ne sera pas question ici de cette élaboration, étrangère à la psychologie : portons toute notre attention sur la durée pleine.

Que ce moment présent contienne du passé et de l'avenir, voilà ce qu'il faut encore accepter sans doute. Il faut bien qu'il en soit ainsi. Supposer la conscience réduite à ce qui en elle détermine le présent, c'est la condamner à disparaître : les souvenirs et les anticipations faisant défaut et ne soutenant plus le présent de la perception, cette présence elle-même ne serait pas connue. Passé, présent et futur du monde sont de quelque manière donnés en même temps, ce « en même temps » signifiant l'unicité du moment présent : c'est pour cela qu'ils peuvent s'opposer et aussi s'unir du même coup. Si l'un manque, la signification des deux autres disparaît.

Disons les mêmes choses autrement et précisons notre vocabulaire. Si nous appelons *image*, suivant la tradition, la représentation, la connaissance d'un objet non présent (par exemple le souvenir de la page que je viens de tourner, ou l'anticipation de celle que je vais lire), il est sûr que la conscience englobe des images. Sinon, nous aurions affaire à une « mens momentanea », qui penserait au moment le moment, c'est-à-dire qui ne penserait pas du tout, et la psychologie descriptive perdrait sa raison d'être. Si maintenant nous appelons *sensation*, non pas l'état de conscience entier, mais l'élément qui dans cet état présente la qualité objective dont nous disons qu'elle est perçue (par exemple la blancheur de cette page que je lis maintenant), nous devons présenter la conscience normale comme un équilibre harmonieux, toujours présent, en tant qu'équilibre, de sensations et d'images. Mais le mot harmonieux exige de nouvelles explications.

Comme la psychologie moderne, nous n'entendons pas en effet que sensations et images puissent préexister à la conscience. Cette harmonie n'est pas une juxtaposition. Au contraire, et nous retrouvons ici une affirmation classique, nous voulons dire que c'est cette composition elle-même qui donne leur signification psychologique et aux sensations et aux images, qui les distingue des choses étendues, matérielles qu'elles présentent ou représentent chacune pour son compte, et, en un sens, qui les crée : nous ne pouvons parler de sensations et d'images que parce que nous avons d'abord affaire à une conscience, c'est-à-dire à leur ensemble. L'unité primordiale de la conscience, la propriété d'un tout de donner leur sens de parties à ce en quoi il nous plaît par la suite de le diviser, joue ici à plein. Même si ces éléments, chacun suivant son contenu, n'exerçaient pas les uns sur les autres une mutuelle influence, même si l'on pouvait parler de juxtaposition, et non de composition, même si la vie mentale n'était qu'un polypier d'images (et de sensations), il resterait encore que la conscience comme telle est immatérielle, c'est-à-dire

simple, indivisible. Or, l'indivisibilité est bien la propriété d'être dialectiquement antérieure à ses parties. Autant de raisons pour prier le lecteur de ne pas nous accuser d'un atomisme psychologique désuet : nous ne considérerons jamais isolément, sauf pour la clarté de notre description, ni une sensation, ni une image, même pour soutenir une théorie de la mémoire.

Passage de la conscience à ses éléments. — Cette définition de la conscience comme un équilibre harmonieux de sensations et d'images ne suffit pas. Il nous faut encore comprendre comment on passe de l'ensemble à la notion des éléments. Or, il y a deux moyens, et tous deux valent aux yeux de l'empirisme descripteur, d'expliquer au disciple (tout en philosophie ne se réduit-il pas à des discussions et à un enseignement ?) la nature de ce passage.

Considérons d'abord la sensation.

Voici le premier moyen : nous allons inviter le lecteur ou l'auditeur à partir de la conscience donnée d'abord comme un spectacle dans son ensemble, et à en retrancher successivement, autant que faire se peut, toutes les images, puis une à une toutes les sensations, jusqu'à ne garder que celle qu'il convient de mettre en évidence dans l'exemple choisi.

En fait, c'est une expérience impossible, en vertu même de la définition : si la conscience est une unité qui soutient la signification de ses détails, il est vain de chercher la suppression de ces détails jusqu'au dernier exclusivement, qui comme on dit l'envahirait tout entière et prendrait toute la place. Mais l'indication est bonne pour suggérer cette méditation au novice. Les exemples qu'on en donne (surprise d'un coup de fusil, réveil brusqué, extase) indiquent suffisamment la direction où il faudrait s'engager pour y atteindre.

L'avantage de cette définition de la sensation, c'est de promouvoir la réflexion dans un domaine exclusivement psychologique, indépendamment de toute considération physiologique. La sensation (et aussi l'image) est présentée comme le produit d'une activité seulement mentale, en relation avec d'autres produits de même sorte (les autres sensations, les images, l'ensemble de la conscience). En toute rigueur, et poussé à bout, le psychologue pourrait se désintéresser entièrement de ce qu'on lui dit qui se passe dans le cerveau et dans le monde, pour se tenir à la seule introspection, bien capable, sans autre auxiliaire, de décrire cet équilibre.

Mais on voit vite, justement par cette rigueur, que cette attitude est intenable : car le psychologue introspecteur est obligé d'emprunter ses mots au vocabulaire physiologique (sensation visuelle, auditive, etc...) et par conséquent de tenir compte de ce que l'observation externe et l'imagination lui donnent comme un phénomène corporel.

Aussi en vient-il naturellement au second moyen, d'autant mieux qu'en tant qu'empiriste, il s'est d'abord donné le monde et le corps.

Ce second moyen est en effet plus franc, plus facile à comprendre : c'est celui que choisit M. Bourdon dans la citation faite plus haut. Nous partons du monde et de l'objet ; nous suivons son influence dans le corps (si nous ne la percevons pas, nous pouvons l'imaginer), et jusque « dans » la conscience du sujet qui la subit.

Or, que peut-on dire ?

Voici un objet, cette feuille de papier, cette page de livre, qui provoque une excitation déterminée de ma rétine. Ensuite ? L'influx nerveux (appelons-le ainsi) gagne les centres cérébraux. L'imagination du physiologiste suit très bien ce processus. Mais peut-on se contenter de dire, comme on le fait ordinairement, qu'à cette excitation physiologique correspond un élément de connaissance que nous appelons sensation ?

Oui, sans doute, mais sous la réserve d'un double postulat.

Il faudrait d'abord admettre que la sensation définie de cette seconde manière est exactement la sensation définie de la première manière. Il semble que ce soit évident. A la réflexion, nous exigerions des précisions. Car la première définition cantonne la sensation dans le seul domaine psychologique ; la seconde part du physique et du physiologique, et pour atteindre la psychologie franchit un fossé inexplicable.

D'où un second postulat qui n'est si l'on veut que le prolongement du premier. Car d'abord il est inadmissible de faire « correspondre » la sensation, élément de connaissance, à la seule excitation cérébrale (s'il n'y avait pas d'étoile, je n'aurais pas la sensation de lumière et la connaissance est aussi bien « dans » l'étoile que dans mon cerveau ou sur le chemin qui les joint, je veux dire par là qu'elle n'est nulle part dans le monde de l'espace). De plus, cette « correspondance » est un mot que peut bien accepter un praticien, mais qui n'explique rien, non plus que les analogues qu'on pourrait prodiguer à ce propos.

Bref, il faut qu'au premier postulat, le monde existe, l'empiriste en ajoute un second, sans plus d'explications : il y a au moins un esprit. La « *Tabula rasa* » de Locke a beau être « *rasa* » et pure au début de la vie (laissons de côté la question de savoir s'il en est bien ainsi), il n'en faut pas moins exiger qu'elle existe. Mais aussitôt un troisième postulat apparaît nécessaire : celui d'une correspondance entre l'état physico-physiologique du monde et de mon corps, et l'état psychologique de mon esprit.

Ces commentaires sur la sensation, nous les répéterons à propos de l'image. L'image est dans la conscience la compagne de la sensation et pose les mêmes problèmes par rapport à l'ensemble qu'elle

constitue avec elle. La différence, que nous aurons à étudier de plus près, tient évidemment à la nature des excitations corporelles qui leur correspondent et ne dispense aucunement de poser le parallélisme. Aucun empirisme n'échappe à ces trois postulats. Aussi réserverons-nous au mot sensation un emploi tout psychologique de *connaissance*, et au mot excitation un emploi tout physiologique de *réalité corporelle*. Le mot impression qui est ambigu sera abandonné ici, et n'aura de signification que par le contexte. D'où un souci essentiel : ne jamais confondre les deux domaines, et signaler le passage de l'un à l'autre, chaque fois qu'il se produit. Souci étranger au praticien, par exemple au pédagogue ou au romancier, au médecin, mais ici discipline de la méditation, indispensable et d'autant plus profitable qu'elle est le seul moyen, non seulement de poser convenablement les problèmes de la connaissance même quand on les a imprudemment abordés du biais de l'empirisme, mais de conduire à la solution de l'énigme. Toutes les tentatives qui n'en tiennent pas compte sont condamnées à l'échec, parce qu'elles escamotent le problème. Il y a entre l'immatérialité, l'unité, l'indivisibilité de la connaissance d'une part, et la matérialité, la multiplicité, la divisibilité des objets du monde d'autre part, un tel abîme pour l'intelligence que ce n'est pas en comparant directement les deux mondes que l'on peut espérer les joindre. Entre autres, l'équivoque où se complait William James, quand il reconnaît une voluminosité à la sensation elle-même est à rejeter vigoureusement. C'est l'objet qui est volumineux, et s'il s'agit d'une qualité non spatiale (comme un son), on n'emploie le mot que par métaphore. De même, ceux qui font l'histoire de la pensée peuvent bien imaginer son apparition dans l'évolution des espèces, mais ils seraient bien embarrassés pour l'expliquer. C'est une autre forme du même postulat, donc une simple vue de science pratique, qui demande qu'on l'accepte. Aussi bien, cette soi-disant histoire de la conscience n'est jamais que le double de l'histoire des corps.

Psychologie et Philosophie. — Eh bien ... Si la psychologie empirique a ainsi besoin de postulats, peut-on dire que ce soit une philosophie complète ? Peut-on l'assimiler à une véritable critique de la connaissance ? Evidemment non.

Car elle se remet au rang des sciences positives, en renonçant à discuter les fondements où elle s'appuie. Ce qui fait justement la différence entre l'esprit scientifique et l'esprit philosophique, c'est le renoncement — implicite, très souvent, mais réel — de celui-là aux dernières questions, lorsque le chercheur recourt à des postulats qui lui ménagent un début sinon facile, du moins libre de tout obstacle, mais que le philosophe refuse méthodiquement.

S'agit-il de mathématiques ? Il faut pour amorcer l'arithmétique,

se donner sans discussion la série numérique. Il faut avant le premier théorème de géométrie accorder l'espace et ses dimensions, ainsi que les axiomes et les postulats qui lient entre elles plusieurs réalités fondamentales, dont est d'ailleurs également postulée la signification mathématique. Physique, Chimie, Biologie exigent l'existence indiscutée de la matière, inerte ou vivante. Par ses trois postulats, la psychologie empirique se loge à la même enseigne, avec cette aggravation que le mystère de cette correspondance entre le physico-physiologique et le psychologique choque de prime abord le désir de clarté du chercheur.

On dira peut-être que la psychologie empirique clôt la liste des sciences positives, que toutes les disciplines qui la précèdent dans la hiérarchie comtienne ou post-comtienne reposent finalement sur l'observation, c'est-à-dire sur la perception attentive, et qu'il faut bien qu'une science spéciale étudie cette perception, fasse l'inventaire de nos moyens de connaître et en étudie la manipulation : la critique de la connaissance après la connaissance des choses connues, et voilà achevé le cercle des préoccupations humaines. Oui, mais les postulats signalés n'en sont pas moins nécessaires et nous ne saurions nous y résigner. Que la théorie empiriste de la connaissance soit inéluctable, c'est probable. Mais on prévoit déjà qu'il s'agira moins de choses à analyser que d'une autre attitude devant cette analyse, aussi complète soit-elle.

II

La Conscience et le Changement intérieur

Examinons maintenant la nature de ce « Courant de Conscience » qui mêle et confond les trois moments du temps. On se plaît à dire que la conscience change constamment. C'est vrai. Si je prends garde à ma pensée, je saisis une multitude de sensations et d'images, plus ou moins précises, plus ou moins claires, qui se succèdent ou mieux s'enchevêtrent, et qu'il m'est bien impossible de fixer. Si à cette constatation, je joins l'immédiate certitude de l'écoulement d'un temps, ou mieux, d'une durée, je saisis bien ou crois saisir ce concret fluide, multiple et cependant un, qui constitue ma conscience actuelle. C'est bien un équilibre de sensations et d'images, mais un équilibre mouvant, que je suis incapable de fixer, de figer.

Ce n'est pas la conscience qui change. — Mais au vrai, qu'est-ce qui change ? Dois-je vraiment dire que c'est ma conscience ? Je note d'abord, au contraire, que cet équilibre de sensations et d'images com-

pose par sa matière l'opposition immédiate (ou que nous qualifierons ainsi jusqu'à nouvel ordre) d'un sujet, qui est moi, et d'objets qui sont le monde : si variable, si mouvant que soit le spectacle que me fournit l'introspection, cette opposition reste identique à elle-même, soit que ses termes restent constants, soit que variables aussi, leurs rapports impliquent cependant une invariance qui se présente bien comme absolue autant qu'immédiate.

Nous en déciderons plus tard. Mais en attendant, voilà de quoi opposer au « courant de conscience » la stabilité d'éléments très précis : la conscience d'abord, comme pouvoir de pensée, et ensuite, l'opposition sujet-monde. Ce qui varierait serait alors comme l'accident, le passager de la conscience : ce qui d'ailleurs est naturel, car on ne comprend jamais le changement que par rapport à quelque chose qui ne change pas.

C'est le monde qui change. — Quel est donc le variable, ici ? Uniquement le spectacle du monde, qui se reflète dans l'introspection que je prends de cette conscience : en ce qui concerne le monde extérieur, ce sont les objets, ou mieux leurs qualités ; en ce qui concerne mon corps, ce sont des états (assis, couché, debout, etc.), des mouvements (j'allonge les bras, je tourne les yeux...) ou des affections (je souffre, je suis fatigué, j'ai du plaisir...). Qualités, états, mouvements sont donnés à ma conscience par des sensations et des images, et la variété, la rapidité de leurs transformations sont évidemment liées aux variations du monde et du corps qui les provoquent.

Mettons donc bien en évidence cette opposition entre ce qui change et ce qui ne change pas, entre le monde de l'étendue et ma conscience, comme telle : le courant de conscience prend place parmi les choses qui changent, bien qu'il soit de conscience, parce que, en tant que courant, il reflète l'allure du monde.

La critique du mot « présent », que suggère maintenant cette opposition va encore l'éclairer davantage.

Nous avons appelé *sensation* l'élément de connaissance qui « correspond » à une qualité perçue. Réciproquement, nous pouvons dire qu'une qualité présente correspond à une sensation. Or l'*image*, elle aussi, présente une qualité, un élément du monde. Lorsqu'il me souvient de la Tour Eiffel, et que je suis en imagination le chemin qui y conduit depuis l'Ecole Militaire, ce sont bien des images qui me « montrent » ce chemin. Mais ces jardins, ce chemin sont absents, puisque j'écris cette phrase à quelque distance de l'endroit. Au contraire, les images sont présentes et contribuent, à la lettre, et en tant qu'images, à constituer le présent de ma conscience.

VOILA DÈS LORS L'IMPORTANT : IL FAUT FORTEMENT DISTINGUER L'IMAGE, QUI, EN TANT QUE TELLE, EN TANT QUE CONNAISSANCE (OU PAR-

TIE DE LA CONNAISSANCE) EST NÉCESSAIREMENT PRÉSENTE (ET NE PEUT ÊTRE ABSENTE), ET L'OBJET (OU LA QUALITÉ DE L'OBJET) QU'ELLE PRÉSENTE, ET QUI EST, PAR DÉFINITION, NON-PRÉSENT, ABSENT, SOIT PASSÉ, SOIT FUTUR, SOIT NI L'UN NI L'AUTRE, PRODUIT DE MA FANTAISIE : CAR SI CETTE QUALITÉ ÉTAIT PRÉSENTE, NOUS AURIONS AFFAIRE A UNE SENSATION ET NON A UNE IMAGE.

Résumé. — Nous arrivons en somme à une double proposition :

I) *La Conscience, toujours présente, peut être résolue, par l'analyse didactique, qui distingue sans séparer, en éléments de connaissance, qui en tant que tels, sont présents et ne peuvent être que présents : les sensations et les images.*

II) *Mais les objets (ou leurs qualités) ainsi connus ou présentés, peuvent être ou bien présents, et ils correspondent à une sensation, ou bien non-présents, et ils correspondent à une image.*

Les deux présents. — Ainsi une rigoureuse introspection, sans aucun commentaire qui la dépasse, nous assure d'abord qu'il y a deux sortes de présents.

En premier lieu, celui qui est propriété de la conscience, de la connaissance, et qui ne peut par nature, être non-présent. A pousser cette certitude jusqu'au bout (et nous y serons sans doute conduits), l'expression : conscience non-présente est contradictoire. L'inconscient est alors une notion secondaire, construite en vue de la pratique, mais qui n'a pas de droit de cité entier dans la critique philosophique.

En second lieu, le présent qui appartient à l'objet présenté, et qui pourrait ne pas être présent. Par exemple, la promenade que j'ai faite hier est un objet non-présent, puisque ce qui est présent, au moment où *j'imagine* cette promenade, c'est ma table de travail, mon papier, ma plume. Un objet familier est tantôt présent, tantôt non-présent, mais jamais les deux à la fois. Si une de ses qualités m'est donnée par une sensation, si j'entends par exemple passer le tramway sans le voir, je puis l'imaginer visuellement, et je fais très bien le départ, à son propos, entre ce qui est perçu, donc présent, et imaginé, donc non-présent. Dans la pratique, on dira que le tramway est *LÀ*, parce que la perception d'une de ses qualités suffit pour affirmer — sauf risque d'erreur — que quelques mouvements faits à propos permettraient de percevoir l'autre. (D'où, en attendant plus de précision, notre préoccupation de bien distinguer l'objet de ses qualités).

On ne saurait assimiler ces deux présents sans risquer l'erreur. L'un est une qualité, passagère, de l'objet. L'autre une propriété essentielle, absolue de la conscience. Entre eux subsiste un fossé, que l'introspection elle-même met en évidence.

Sensations et images ne sont que des intermédiaires didactiques.

— Disons-nous que ce ne sont tout de même pas les choses du monde qui dans ce courant de conscience varient et changent, mais les sensations et les images ?

Nous ne voyons pas bien le profit que tirerait la psychologie de cette substitution. Bien sûr, c'est à travers sensations et images que le spectacle du monde et de mon corps apparaît modifié, mobile, mais d'après l'empirisme lui-même et ses postulats, la cause de cette mobilité réside uniquement dans le monde lui-même. De ce qu'il est le donné, il n'en faudrait pas conclure qu'il est figé.

D'autre part, il est évident que sensations et images appartiennent en tant que telles à la conscience, et qu'elles ne peuvent être que présentes.

Mais alors, poussons les choses : souvenons-nous de la décision qui donne droit de cité en psychologie aux sensations et aux images. Elle tient au troisième postulat, qui demande la correspondance entre le monde connu et le pouvoir de connaître. Or si ces éléments sont multiples en vertu du lien qui les attache au corps et au monde (sensations internes, images visuelles, etc.) l'unité et l'indivisibilité de la conscience, qui seule leur assure une signification psychologique (de connaissance) nous obligerait à considérer cette multiplicité cependant indispensable, comme fallacieuse. Il y a là une contradiction qui suffirait à ruiner les prétentions métaphysiques de tout empirisme. Nous n'en ferons ni état, ni chicane, mais nous retiendrons que sensations et images peuvent n'apparaître à une philosophie soucieuse de rigueur que comme des intermédiaires didactiques (et non des réalités) entre le physico-physiologique et le psychologique. C'est pour comprendre l'incompréhensible que la psychologie empiriste invente des notions ambiguës, multiples d'un côté, soumises de l'autre à une unité absolue.

On ne passe pas réellement d'un moment à l'autre. — Il y a plus. Admettons ces intermédiaires. Nous disons que le courant de la conscience consiste en un écoulement de sensations et d'images, ou plutôt, à travers elles, en une suite d'états du monde et du corps. Si vraiment ce courant était une donnée immédiate, nous devrions assister au passage d'un moment au suivant, et en particulier au passage du passé au présent, ou du présent au futur. En d'autres termes, ce passage devrait être réel, donc objet de sensation. Mais c'est impossible, puisque la sensation seule correspond à un présent ; ce serait passer d'une image à une sensation, ou d'une sensation à une image, et il suffit de prononcer cette phrase pour en comprendre l'absurdité.

Ce que l'introspection peut saisir, en se conformant aux prescriptions bergsoniennes, c'est la sensation interne de vie et de mouvement,

qui remplit tout un aspect du moment présent, réel, qui dure, dont la durée est immédiatement indivisible, et non pas le moment passé, qui est objet d'image, et non-présent, l'image étant seule présente. Or bien qu'image et sensation répondent toutes deux à un état particulier du corps (nous verrons plus tard la différence) il y a entre elles une manière d'abîme, puisque la sensation même très affaiblie ne se confond pas avec l'image, même très forte. Il le faut bien, car nous ne saurions plus distinguer le présent du non-présent, et comme on verra, le réel, du non-réel. Aussi dit-on très bien : le moment où je parle est déjà loin de moi, ce *loin de moi* n'ayant évidemment aucun sens spatial, et marquant seulement d'une manière naïve cette différence.

Est-ce à dire que ce courant de conscience n'ait aucune réalité ? Non, mais cette réalité n'est pas immédiate, elle est construite. La doctrine empiriste qui part d'un temps supposé donné dans son cours ne se soucie pas de faire la distinction. Nous devons être plus sévères. Quand nous saurons ce qu'est le temps, nous devons peut-être dire que l'activité psychologique, la vie de l'esprit, n'est pas chronologique.

Dire que ce passage d'un moment à l'autre est construit, c'est dire qu'il est non pas vécu, vivant, mais imaginé. Ce qui fait illusion, c'est que le moment présent ayant une durée, c'est-à-dire pouvant s'imaginer aussi comme une longueur, on peut, en imagination, le diviser, et nommer passage le *transport* de la première à la seconde partie. Et comme tout se passe en images, ne se comprend plus que par elles, rien n'empêche de placer le moment qui correspond au non-présent à côté (avant ou après, dit-on) du moment que l'on nomme encore, mais à tort, présent. Le présent ne se fait plus sentir par sa *réalité*, mais par une propriété que le langage détache d'elle : sa durée. En d'autres termes, le « vieillissement » n'est pas une chose vécue, mais imaginée.

Essayez de saisir ce qui survient dans votre conscience lorsque vous prononcez une phrase complète. Si la longueur de la phrase n'excède pas le présent de durée dont vous êtes capable (il est variable avec les individus et les circonstances), alors elle tient tout entière dans le moment présent en tant qu'il dure, et vous la vivez. Remarquez d'ailleurs que vous ne vous en rendez compte qu'une fois qu'elle est prononcée, et sous forme de souvenir. Cela fait prévoir, en vertu même de la définition de la conscience comme un équilibre entre sensations et images, que la durée pure de M. Bergson ne prend sa vraie signification que replacée dans l'ensemble du temps ; mais laissons cela.

Si la phrase est trop longue pour contenir entière dans votre *présent*, alors le commencement est donné comme souvenir (image) tandis que la fin s'impose comme vivante ; et vous ne prenez conscience du tout qu'elle forme que par une image nouvelle qui l'englobe tout

entière. Or pour l'englober tout entière, vous replacez le moment du début, avant le moment de la fin. C'est ainsi que se crée le temps prochain, quant au passé.

En d'autres termes, si je considère le donné psychologique, je ne rencontre pas un courant de conscience, ni continu, ni discontinu. Je rencontre un moment, unique, le présent, où se composent sensations et images, et c'est pour mettre de l'ordre en lui que cette composition devient l'arrangement du temps lui-même.

Nous avons donc deux raisons pour une de refuser à ce courant de conscience une réalité primordiale. D'abord l'opposition de la conscience elle-même qui en tant que pouvoir de pensée, est fixe. Puis dans son contenu, la prééminence du présent des choses sur leur non-présent, de la sensation sur l'image.

Origine de l'illusion. — D'où vient l'illusion de l'immédiateté ? Il est toujours délicat de déceler l'origine d'une erreur. Peut-être ici faut-il rechercher de divers côtés.

Tout d'abord, on assimile l'image qui est présente à l'objet qu'elle présente et qui est, comme objet, non-présent. Assimilation probablement provoquée par un faux parallélisme qui s'établit spontanément entre sensation et image : toutes deux étant des éléments de conscience, comme la qualité fournie par la sensation est présente, ainsi que la sensation, et que le moyen de connaître suit de ce biais le sort du connu, on dira que l'image, qui présente du non-présent, participe même en tant qu'image à cette non-présence. Parallélisme d'autant plus tentant que l'image, moins forte que la sensation, se subordonne à celle-ci en ce qui concerne son contenu (le réel étant le présent, matière de la sensation). On attribue donc à l'image les qualificatifs de passée et de future, qui ne conviennent cependant qu'à la qualité qu'elle présente.

Mais derrière cette assimilation, une autre se cache, aussi tentante, aussi inadmissible. En faisant suivre au moyen de connaître le sort du connu, on est conduit à confondre la conscience, comme chose pensante, avec les sensations et les images qui la composent, et finalement avec leur contenu. Et comme elles ne fournissent pas ce contenu avec la même force (n'a-t-on pas entendu nier qu'il y eût des images ?), la conscience s'assimile plus particulièrement avec certaines sensations parce qu'elles jouent un rôle plus important : les sensations internes cénesthésiques de vie, qui se retrouvent nécessairement comme support de toutes les autres, puisqu'on ne peut penser sans vivre. Mais oubliant que la réciproque n'est pas vraie, et qu'on peut vivre sans connaître, on assimile la durée qui est nettement d'origine cénesthésique à la conscience tout entière, et l'on va jusqu'à dire qu'à une vie élémentaire, celle d'une amibe, par exemple, correspond un embryon

de conscience. Conséquence normale de tout parallélisme, bien qu'elle ne soit pas d'ailleurs inéluctable.

La troisième source de cette illusion de l'immédiateté du courant de conscience est peut-être encore plus naturelle que les deux autres et le langage en est le meilleur auxiliaire. En effet, la conscience n'est jamais que présente. Il ne semble pas que ce soit vrai, car les expressions : je pensais, ou je penserai, ou je penserais, ont une signification très précise, au moins au point de vue pratique. Elles dénotent une connaissance, un état de conscience passé, futur ou fantaisiste, en tout cas non-présent, de telle sorte que le courant de conscience considéré dans ces conditions apparaît bien comme une réalité psychologique aussi évidente que le courant d'un fleuve, qui le symbolise, une réalité physique.

Deux sortes de conscience. — C'est vrai. Mais voyons de plus près. Cette conscience passée ou future, non-présente, et qui va, comme les choses du monde de l'avant à l'après, si elle existe comme telle, empêche-t-elle la signification absolue de la conscience qui n'est que présente ? En aucune manière. Et cela se marque sans conteste par cette certitude que si je veux imaginer le passage du passé au futur, je suis obligé de « traverser » un présent du je pense : il apparaît alors que ce je pense qui est « successivement » passé, présent, futur, n'a rien de commun, si ce n'est le nom, avec le je pense qui n'est que présent, puisque c'est finalement à l'intérieur de cette conscience qui n'est que présente, que l'autre apparaît sous ses trois moments.

On en conclura que le *je pense* qui peut être ainsi passé ou futur, ou présent, est un phénomène, un *fait* entièrement assimilable aux phénomènes de l'espace et du temps, avec cette différence qu'il ne saurait être logé dans l'espace, puisque nous lui accordons l'unité et l'indivisibilité. ET C'EST UN PHÉNOMÈNE, JUSTEMENT PARCE QUE C'EST UNE CHOSE PENSÉE. OR LA CONSCIENCE QUI N'EST QUE PRÉSENTE EST LA CONSCIENCE PENSAUTE. L'empirisme les confond. Il en prend le droit, mais se condamne, même avec ses postulats, à passer à côté de la critique de la connaissance. Car c'est bien le JE PENSE pensant qu'elle doit atteindre, et non l'autre, qui n'est qu'un double assez naïf, en tout cas de construction secondaire, du monde. C'est peut-être la faute majeure de cette attitude philosophique, d'autant plus apparente que les seules ressources de l'introspection suffisent à la déceler.

Nous disons naïf parce qu'entre le monde et lui, ne se dresse plus comme différence que la simplicité immatérielle de la pensée, opposée à la divisibilité de la matière, à la multitude discrète de ses détails. A une portion du monde, dont mon corps fait partie, correspond une pensée. Et le secret de cette correspondance tient justement dans la nature de cette simplicité qui jette un voile d'immatérialité sur les

choses, matérielles et étendues en tant que physico-physiologiques.

Cela nous amène à considérer de plus près la méthode par laquelle nous connaissons que nous pensons, l'introspection. C'est dire que nous allons refaire les mêmes critiques sous une autre forme.

III

L'Introspection

Si l'on garde le mot de phénomène pour désigner les choses du monde, la conscience pensante, qui n'est que présente, n'est pas un phénomène. Le phénomène est spatial et temporel, stable ou fluent, comme on voudra. La conscience n'est ni stable, ni fluente, étrangère à toute notion de ce genre. Il n'est donc pas question d'opposer ici le statique au dynamique. Si on veut le faire, il faut se rabattre à la conscience qui est chose pensée, phénomène, conscience-objet.

C'est cette conscience que l'introspection découpe en sensations et images discrètes. Demandons-nous ce que signifie ce mot et ce qui lui correspond dans les opérations psychologiques.

L'introspection ne fait pas connaître le sujet. — Nous noterons d'abord très nettement que l'introspection ne fait pas connaître le sujet comme tel. Le sujet est une notion compliquée que nous aurons à construire, et à propos de laquelle la première certitude à acquérir est qu'il ne saurait se confondre avec ce que nous rencontrons quand nous examinons notre vie dite intérieure. En effet, quand je pense à moi, je me représente, soit par sensation, soit par image mon corps, mon nom, le mot « moi », le mot « je », et mille autres objets ou ensembles d'objets, mais je ne rencontre pas ma *méité* pure, indépendante de tous ces substituts. Aussi la condamnation portée par Auguste Comte est justifiée si on prétend que le sujet se connaît lui-même par introspection.

Le sera-t-elle moins si on entend que l'introspection est cette sorte d'observation par laquelle se fait connaître non pas le monde, ni le corps, mais la conscience du monde ou celle du corps ? Comte ne traite pas ce problème qui exige d'ailleurs d'autres précisions.

Observation et introspection. — Nous appelons ordinairement observation une perception attentive qui nous fait connaître un objet présent : si je reçois une lettre dont l'écriture soit peu lisible, je suis obligé de faire attention aux signes, aux mots, aux fioritures du scripteur, et tout cela est objet de perception visuelle, quelle que soit d'au-

tre part la théorie qu'on adopte à propos de la perception.

Supposons maintenant que, la lettre lue et comprise, j'essaye de me remémorer la figure, l'allure et certaines paroles de celui qui l'envoya. Mon attention se dirige alors sur un objet, ou une série d'objets non-présents. Allons-nous appeler introspection cette mémoire attentive ? Nous ne le pouvons pas, car l'objet reste toujours un objet, et il n'y a aucune raison pour changer le nom de l'opération psychologique qui me le fait connaître. De même, lorsque cherchant à imaginer une scène dont on me donne les détails, je presse de questions le narrateur, nous n'appellerons pas introspection l'attention que j'apporte à régler l'apport et la marche de mon imagination.

Mais nous appellerons introspection notre attention, non plus dirigée sur les objets, encore qu'ils soient absents, mais sur le fait de conscience. Et il faut bien un autre mot, car ce sont là, en vertu de la distance qui sépare les deux premiers postulats empiristes, deux choses fort différentes.

En d'autres termes, si je connais un objet, c'est par perception ou imagination, mémoire. Mais si je connais que je le connais, ce sera par introspection. Bien entendu, il n'y aura jamais d'introspection sans observation. C'est par la collaboration de l'observation et de l'introspection que nous savons par exemple que les sensations visuelles sont données par les yeux (correspondent aux excitations visuelles).

Donc, l'introspection ferait connaître ma vie *intérieure*, ma pensée, le *je pense*, et cela d'une manière immédiate, comme l'observation fait connaître le monde extérieur. Voilà la thèse empiriste normale. Telle quelle, elle est inadmissible. Ou plutôt, car tout est admissible en philosophie, à quelles conditions peut-on l'accepter ?

De quel droit parler d'introspection ? — Que l'expérience introspective ne soit pas une illusion, nous pouvons le donner en effet comme certain. Mais il ne s'agit pas de cela. Il faut savoir si l'introspection suffit à donner tout ce qu'on lui attribue, si elle est capable, seule, de faire connaître ce que nous appelons la vie psychologique.

On peut répondre, de suite, non.

Si elle est inséparable de l'observation, si, comme il est évident, l'image est inséparable de la qualité présentée, et la sensation également, l'introspection ne saurait atteindre cette pensée pensante, celle qui en tant que telle domine et l'objet et la connaissance empirique qu'elle en prend. C'est ce que nous voulions dire d'abord plus haut quand nous signalions que les habitudes ne sont pas les seules notions que la description introspective est incapable d'atteindre. Quelle que soit la nature de cette pensée pensante, il est certain que ce n'est pas un *fait* qui relève de la psychologie empirique. Pour en connaître, il faudra employer une autre méthode. Disons de suite que

cette méthode ne sera pas non plus la dialectique qui conduit à la notion d'habitude.

Mais alors, comment savons-nous qu'il y a une conscience, une pensée, et qu'il faut la distinguer des objets pensés ? Comment savons-nous que l'expression même n'est pas absurde ?

Nous partons des objets supposés donnés (premier postulat) et nous passons à la connaissance de ces objets : c'est la matière du second et du troisième postulats. Mais voilà qu'en analysant cette connaissance, nous retrouvons exactement le spectacle que nous ménageait le premier postulat, avec une différence dont est incapable de rendre compte ce qui prétend cependant nous avoir ménagé le droit à ces nouveaux postulats. Cette différence, d'où la connaissons-nous donc ? Nous disons que le *Je pense* est d'une expérience immédiate et évidente. Sans doute, mais la question est DE SAVOIR SI CETTE IMMÉDIATÉTÉ ET CETTE ÉVIDENCE SONT ASSURÉES PAR L'INTROSPECTION, EN TANT QU'ELLE DOUBLE EN SOMME L'OBSERVATION, OU SI, AU CONTRAIRE, CE QUE NOUS APPELONS L'INTROSPECTION N'A PAS ÉTÉ INTRODUIT EN PSYCHOLOGIE, ÉTUDE DE LA CONNAISSANCE, APRÈS LA CERTITUDE DE LA PENSÉE, CERTITUDE QUI DÈS LORS SERAIT DUE A D'AUTRES MOYENS. Dans ce cas, nous ne pourrions plus parler d'immédiateté, même si nous pouvions parler d'évidence.

En d'autres termes, qui nous donne non seulement le droit de poser le second et le troisième postulats, mais surtout l'IDÉE DE DÉPASSER LE PREMIER ?

Particulièrement, comment savons-nous, comment sais-je que la conscience est une, c'est-à-dire indivisible ? Pourquoi acquiescer quand on me le dit ? De prime abord, on pourrait sans doute prétendre que l'introspection en atteignant non l'objet, mais la pensée de l'objet, rencontre une certaine tonalité de non-étendue, d'immatérialité, de quelque chose qui enveloppe l'objet et son étendue, sans se confondre avec lui, ce voile dont nous parlions précédemment. Mais qui ne voit qu'on ne parle ainsi que par métaphore, en transposant à la pensée ce qu'on sait des objets et en y ajoutant sans plus d'explication ce qui manque au spectacle du monde pour devenir spectacle de la conscience ?

D'autre part, n'a-t-il pas fallu une dialectique spéciale, qui dépasse l'introspection, pour assurer que l'unité de la conscience est exactement son indivisibilité (sa simplicité) et son immatérialité ? Cette assimilation des trois propriétés n'est pas immédiate : il faut rappeler ou enseigner que l'unité est *antérieure* à ses éléments et que c'est cette *antériorité* qui assure la simplicité. D'où le sait-on ? Et que signifie cette expression négative d'indivisible, d'immatérielle, alors que la conscience se prétend et s'affirme comme une réalité positive, sinon l'impossibilité de l'atteindre de la même manière que l'observation atteint le monde ?

Remarque d'autant plus importante que ce mot d'unité est ambigu, sinon équivoque. Cette unité de la conscience, telle que si on imagine sa division on est forcé d'admettre sa suppression, ne doit pas être confondue avec l'unité phénoménale que l'évidence scientifique nous donne comme soutenant des parties d'un tout, par exemple un corps vivant ou une machine qui fonctionne bien. Si l'on s'en tenait à l'introspection, on pourrait aussi confondre l'unité de la conscience avec l'harmonie des phénomènes matériels, objets de sensations. C'est bien autre chose. L'unité d'un système matériel laisse quand elle se brise quelque réalité à ses éléments. Si jamais au contraire, l'unité de la conscience était passible de suppression, ce serait, comme dit Leibniz, par annihilation. Quand nous disons que la conscience est une composition harmonieuse de sensations et d'images, le mot doit être entendu sans équivoque. En tant que conscience, elle est unité fondamentale, indivisible. Mais en tant que chaque sensation et chaque image correspond à un état corporel, elle est bien le résultat d'un fonctionnement physiologique déterminé, tel que s'il disparaît, ses éléments fussent cependant encore biologiquement possibles. L'introspection n'atteint évidemment que ce dernier aspect de la conscience.

Peut-être faudrait-il pousser jusqu'au bout cette observation intérieure, l'exaspérer, pour ainsi dire, en *intuition*, sans dialectique, et en soumettant au contraire tous nos commentaires à cette nouvelle exigence de la méthode empiriste ; proposer cette intuition, suivant M. Bergson, comme un moyen pour le sujet de connaître sa propre intimité comme une manière de retournement de la conscience sur elle-même, et tout en admettant que sa pleine réalisation est impossible, engager cependant les efforts des chercheurs dans cette direction.

Nous aurons l'occasion, à propos de l'étude des sensations, de voir ce qui se cache de précis et de vigoureux sous cette invitation. Pour le moment, et nous en tenant au problème particulier de la conscience, nous nous croyons obligé de la refuser.

Tout d'abord M. Bergson assimile la conscience et le sujet, le moi, non pas même d'une manière délibérée, mais comme une certitude qui va de soi. A notre avis, c'est une source de confusion, et l'une des principales thèses de cet ouvrage sera justement la distinction de ces deux notions, le moi étant une création, comme le monde, de la conscience pensante.

Mais surtout laisser croire que la conscience est capable de prendre connaissance de la conscience, en prolongeant, en forçant la méthode qui lui permet de prendre connaissance soit des objets, soit des images, c'est laisser croire que la conscience qui saisit tout serait encore capable de se saisir elle-même sans perdre l'essentiel de sa réalité : voilà qui nous semble inadmissible.

Nous devons répéter que la conscience, en tant qu'elle pense ne peut pas être la même que la conscience qui est ou qui serait saisie, et donc objet de conscience : il ne convient même pas de dire que ce sont deux rôles différents d'une même réalité. Il faut dire que ce n'est pas la même réalité.

Il est impossible que le connaissant se confonde avec le connu en une réalité nouvelle. Non pas seulement parce qu'ici l'un poursuit l'autre sans jamais pouvoir le rattraper, mais parce que la moindre dialectique s'y oppose. Du moment que nous devons distinguer la conscience de l'objet qu'elle connaît, soit perçu, soit imaginé, nous ne devons pas faire exception pour la conscience elle-même quand elle prétend se saisir. Sans quoi, nous pourrions finalement dire tout ce que nous voudrions.

Ce « retournement » même (voilà une métaphore que nous comprenons bien, mais qui n'est que métaphore) qu'on nous demande de faire, tout en reconnaissant son impossibilité, montre bien l'insuffisance de l'empirisme. L'introspection, méthode spontanée ne fournit que du phénomène, et nous savons bien que ce que nous voulons atteindre ici, ce n'est pas un phénomène, mais un absolu. L'empirisme changera-t-il de méthode ? Comment le pourrait-il ? Comment sait-il même qu'il y a un absolu, et s'il le niait, comment expliquerait-il cette illusion ?

Faiblesse des méthodes empiristes. — D'ailleurs, observation et introspection ne donnent du monde et de la conscience qu'une partie : Elles saisissent quelques éléments, tour à tour, et ce qu'elles appellent le monde ou la conscience, ce n'est pas seulement la « somme » de ce qui est ainsi retenu par elles (si on peut employer un tel mot), mais une totalité dont elles sont bien incapables de fournir la notion. Même reproche à l'intuition bergsonienne, qui n'est jamais attachée qu'au contenu du moment. Qui nous donne donc cette notion ? Ce n'est point la pensée-phénomène, puisqu'elle-même a besoin d'autre chose pour justifier notre certitude de sa réalité. Ce n'est point le monde, puisque le monde n'est jamais connu que par ses parties, le mot même de parties ne prenant son sens que par l'intervention, implicite ou non, de la totalité.

De là l'intime faiblesse de l'empirisme et de ses méthodes. Il ne pose pas les dernières questions, et s'il le prétend, il le fait mal. Conséquent avec lui-même, il devrait douter de l'existence même de la pensée, s'il a admis d'abord le monde. Mais alors que deviendrait sa psychologie ?

Embarras. — On ne saurait mieux soutenir ces résultats, négatifs, mais importants, qu'en commentant à leur lumière une page de

WILLIAM JAMES, à la fin de son *Précis de Psychologie* (Traduction française de BAUDIN et BERTIER, page 621) :

« Ni le sens commun, ni la psychologie, telle au moins qu'on
 « l'a écrite jusqu'ici, n'ont jamais douté que les états de conscience
 « ne fussent des données immédiates de l'expérience. On a mis en
 « question l'existence des *choses* mais non pas celle des faits psy-
 « chiques ; le monde extérieur a eu ses négateurs, le monde intérieur
 « n'en a point. Tout le monde admet une perception directe et immé-
 « diate de notre activité pensante, et une conscience interne distincte
 « des objets extérieurs qu'elle connaît. Cependant, c'est cela même
 « dont, je l'avoue en ce qui me concerne, je ne me sens pas trop cer-
 « tain. Chaque fois que je veux saisir à même et toucher cette activité
 « pensante, je ne me trouve en mains qu'un fait psychique, une im-
 « pression qui me vient du front, ou de la tête, ou du cou, ou du nez.
 « Il me semble alors que la conscience envisagée comme activité,
 « loin d'être une fait tangible, n'est qu'un *postulat*, le postulat d'un
 « *connaisseur* correspondant à tout ce qui est connu. Et le mot de
 « *conscience* me semble pécher par excès de précision, de personnali-
 « sation : j'aimerais mieux parler d'*escience*. Mais combien cette
 « *escience postulée à titre d'hypothèse* ne diffère-t-elle pas des « états
 « de conscience perçus avec certitude et infaillibilité par un sens inté-
 « rieur » « Elle entraîne d'étranges conséquences ; celle entre
 « autres de remettre en question un problème que nous avons cru
 « pouvoir résoudre, à la fin du chapitre XII. A la question : quelle
 « est la réalité qui connaît ?, nous avons répondu « ce sont les états
 « de conscience eux-mêmes. Cette solution ne peut évidemment
 « qu'apparaître maintenant entachée des préjugés du sens commun
 « et partant purement provisoire. »

Négligeons la différence entre la conscience et l'escience, si elle ne doit distinguer que la précision de l'une, le vague de l'autre. Ne demandons pas non plus à W. James, empiriste, quelle peut bien être, dans cette impasse, la solution définitive. Il se récusera lui-même. Mais comment mettre mieux en lumière l'embarras d'un empiriste qui suit logiquement sa pensée ? en effet, comment, aux yeux de qui ne connaît que la pensée-phénomène (et qui la confond avec la pensée pensante) accorder une existence à l'une et par suite à l'autre ? Le postulat est une solution de violence. Et ne disons pas non plus que c'est une convention, car nous sommes au début de toute discussion, de telle sorte que si nous convenons de quoi que ce soit, nous qui convenons ne saurions être objet de convention, et nous revenons au seuil. L'insuffisance critique qui caractérise les fameuses « conventions » de Poincaré n'a pas d'importance parce qu'il ne s'agit en somme que de mathématiques, sciences de la nature, mais ici, il s'agit de

la pensée pensante : si je me mets à douter d'elle, que peut-il arriver ?

La probité de W. James nous le suggère. Après avoir parlé de cette science « qui suinte la critique métaphysique à toutes ses articulations » (Ibid. p. 622), après avoir esquissé le procès des gens qui parlent de la « nouvelle psychologie » et qui écrivent des « histoires de la psychologie », quand nous en sommes encore à attendre la première lueur qui doit pénétrer l'obscurité des réalités psychologiques fondamentales, il ajoute (p. 623) : « Est-ce là une science ? C'en est « tout juste l'espoir. Nous n'avons que la matière dont il faudra « extraire cette science. Car il se passe certainement quelque chose « chaque fois qu'à un certain état cérébral correspond une certaine « escience ». Mais quoi ? Celui qui nous donnera une vraie réponse « à cette question commencera la science psychologique, et sa découverte fera pâlir les nôtres. Jusqu'à présent la psychologie en est « toujours à l'état où se trouvaient la physique, avant Galilée et la « découverte des lois du mouvement, et la chimie, avant Lavoisier et « la découverte de la loi de la conservation de la masse. Les Galilée « et les Lavoisier de la psychologie seront, en vérité, de bien grand « hommes quand ils viendront. Et ils viendront quelque jour, si le « passé nous est garant de l'avenir. Ils viendront en « métaphysiciens », la nature du problème psychologique le veut. »

James a raison : il n'y a que la métaphysique qui puisse nous assurer de quelque certitude dans cet ordre de recherches : non une métaphysique expérimentale — cette alliance de mots est absurde, — mais une métaphysique dialectique, qui doit se servir sans doute de l'observation et de l'introspection, mais qui doit les dépasser par des commentaires appropriés, que provoque l'inquiétude des dernières questions.

Mais James a tort de parler au futur. Ces grands hommes sont venus avec les rationalistes modernes, pour ne parler que de ceux-là. Ils se sont appelés Descartes, Kant, Spinoza, entre autres. Même en désaccord entre eux, ils ont surpris, eux, le secret, et c'est encore à leur école que nous devons retourner, même si nous refusons de les suivre à propos de certains détails. La seule tâche qui convienne, c'est de maintenir ou de renouer, s'il y a lieu, leur tradition, et de construire par une dialectique dont il reste à surprendre l'allure, à partir du Cogito fondamental, ce que nous appelons l'Univers et le Sujet. Le présent absolu de la Conscience est bien la matrice du monde.

CHAPITRE PREMIER

DIALECTIQUE RATIONALISTE

On peut la présenter de différentes manières, car tout y mène. Mais c'est Descartes qui, dans les temps modernes, l'inaugure avec un éclat, une majesté qui n'ont pas été égalés.

Ce raisonnement est connu : je cherche le vrai, et suis sujet à l'erreur ; ma seule ressource, c'est le doute : je doute.

Cela signifie d'abord que je rejette, non pour les nier, mais pour me délivrer de toute inquiétude à leur égard, toutes les affirmations de toutes les sciences, et en particulier les postulats d'existence ou de relation qui en posent les débuts. Je me débarrasse de tout ce que mon expérience du monde a prétendu m'imposer.

— Quoi ? Même les mathématiques ?

— Oui, car elles sont phénomènes, et j'y ai connu l'erreur. Refus d'autant plus méritoire de la part de Descartes, que non seulement il est un des plus grands initiateurs des mathématiques modernes, mais que sa méthode, on peut le soutenir sans risque, lui fut d'abord inspirée par la certitude mathématique.

Donc, je doute. Mais je ne puis douter que je doute ; et, le doute étant un aspect de ma pensée, je pense. En d'autres termes, ce qui jusqu'ici est douteux, c'est le monde, sa réalité et ses modes. Ce qui reste et qui résiste au doute, quel que soit son nom, est étranger au monde, en tant d'ailleurs qu'il résiste au doute. A quel monde ? A celui des sciences, de l'histoire, au monde de l'observation et de l'imagination, puisque celle-ci est fille de celle-là.

Attention, ici. Je dis quel que soit son nom, car de prime abord, le mot pensée, conscience, même s'il est amené par le raisonnement, ne me livre pas son secret. Mieux, si je songe à l'ambiguïté que nous avons décelée à son propos dans l'Introduction, si je me souviens que, pour l'empirisme, la pensée, la conscience est liée au monde que je viens de refuser, je ne puis que me méfier.. Tout ce que je sais, c'est que le non-douteux est indéniable. Tautologie.

Que signifie indéniable ? Pour moi qui raisonne, qui pèse, qui discute, le mot signifie indiscutable. Mais si c'est vraiment non-douteux, ce n'est pas seulement par rapport à moi qu'il est indiscutable, mais pour ainsi dire au-delà de moi, et même quand j'y pense, indépendant de moi. Avons-nous un terme qui traduirait clairement cette positivité de l'indéniable, et tel que l'impossibilité de le nier apparaîtrait immédiatement comme son synonyme ? Oui. Le mot ABSOLU répond parfaitement : c'est bien la propriété d'une chose, d'une notion, d'être ce qu'elle est, de ne pouvoir être rien d'autre, et telle qu'on ne saurait d'aucune manière lui rien substituer, telle encore que je dois la rencontrer constamment, identique à elle-même par conséquent. Enfin telle que je ne saurais me passer d'elle. L'indéniable est donc d'abord l'absolu.

Poussons. Je ne puis ni percevoir, ni imaginer un absolu. C'est d'autant plus certain qu'il est jailli du doute par quoi je refusais les objets de perception et d'imagination. Pouvons-nous cependant l'exprimer autrement que par ce seul mot ? Oui, encore.

Comparons-le à ce qui n'est pas lui. Cela veut dire : essayons d'imaginer deux choses, deux notions, dont l'une jouerait le rôle d'absolu, et l'autre, ce qu'on voudra. Quelle propriété entraînerait, dans un commentaire qui dépasse inéluctablement perçu et imaginé, la notion d'absolu attachée à la première de ces deux choses ?

Si l'absolu est tel qu'il soit inévitable, qu'il s'impose pour ainsi dire partout, cela signifie que nous sommes obligés non seulement de le penser, mais encore de lui reconnaître une manière de privilège, de signification générale, par rapport à n'importe quoi qui ne serait pas absolu. Nous allons l'exprimer en disant qu'il est philosophiquement *antérieur* à ce qui n'est pas lui. Ce mot *antérieur* nous est soufflé par la succession chronologique, mais évidemment, il ne doit pas être pris dans un tel sens, puisque le monde du temps et le temps lui-même sont encore douteux. Il signifie que si l'on songeait à établir un ordre d'importance (pour la réflexion philosophique, qui refuse tous postulats) entre les notions que rencontre notre analyse, il faudrait placer l'absolu avant toutes les autres. Ou encore, l'absolu est absolu avant d'être ou d'apparaître quoi que ce soit.

Or cette *antériorité* peut se comprendre de deux manières. Ou bien l'absolu est antérieur aux parties en quoi il plaît à ma perception ou à mon imagination de le décomposer, lui ou la matière par où j'essaye de le saisir, et cette antériorité se nomme UNITÉ. (Qualité de ce qui est indivisible absolument).

Ou bien, nous le considérons comme antérieur à ce que nous essayons d'imaginer « en dehors » de lui, et cette antériorité se nomme UNICITÉ. (Qualité de ce qui est unique.)

Et il n'y a plus d'autre manière de le comprendre, car rien ne peut

être comparé que, d'une part à ses éléments, et d'autre part à ses concomitants.

Revenons sur cette dialectique, qui n'est point nouvelle, pour en considérer le paradoxe et la force. Le paradoxe, parce qu'en prétendant comparer l'absolu à ce qui n'est pas l'absolu, nous avons dû faire appel à l'imagination, symboliser par deux choses différentes les notions à comparer, alors que la notion a été acquise contre toute perception et toute imagination. La force, parce que, justement à cause de cela, nous ne devons pas craindre de dépasser les données de l'imagination, simple auxiliaire de l'analyse réflexive. Unité et unicité absolues sont donc exactement imaginables, alors que le raisonnement qui y conduit part de données imaginées, symboles, mais indispensables.

Où est le point névralgique ? Où saute-t-on de ce que l'imagination permet à ce qu'elle est incapable de faire connaître ? C'est lorsque, utilisant à plein la notion d'absolu, nous l'appliquons à la notion d'antériorité définie d'abord par et pour des phénomènes. Mais encore ? Que signifie l'expression « à plein » ? Ce n'est guère que le redoublement du mot absolu. Mais ce n'est pas pour nous gêner. Rien d'étonnant que la manière de s'en servir rencontre ce que nous avons déjà trouvé. Il manifeste notre décision de dépasser le phénomène, même à propos du phénomène, ce que fait déjà le doute cartésien. Mais nous tenons cette fois des propriétés positives. On voit d'ailleurs que le doute n'est pas non plus d'ordre phénoménal, puisqu'il résiste au doute, bien que nous soyons partis des phénomènes, pour les refuser. Rien d'étonnant que l'unité absolue qui se manifeste par l'indivisibilité soit un refus de la division, et l'unicité un refus de la multiplicité. On subit fortement la nécessité d'une dialectique métaphysique, qui n'a plus rien de commun, comme telle, avec les méthodes des sciences et de l'histoire.

Voilà donc l'absolu, l'un, l'unique, l'indéniable, et par suite, le point de départ de toute critique. Maintenant, qu'est-il d'autre ? Faut-il dire qu'il est la pensée, la conscience ? On aurait tort de l'admettre d'emblée, comme y sont tentés nombre de philosophes.

Certes, on pourrait dire, sans plus d'enquête, que c'est là la conscience pensante, celle que l'Introduction a opposée à la conscience empirique, la conscience phénomène. Mais ce qui est inattendu, c'est le mot conscience lui-même : rien dans le raisonnement qui met en évidence l'absolu ne nous le suggère. Non seulement il ignore d'emblée la conscience empirique (puisque'elle est phénomène), mais il parvient aux notions d'absolu, d'un, d'unique sans utiliser celle de conscience en général. On dirait volontiers que la conscience, loin d'être d'abord absolue, n'a été qu'ensuite et pour les besoins d'une doctrine élevée de l'empirique à l'absolu.

Cependant, les notions d'absolu et de conscience, de pensée, ont

une propriété commune : l'unité, qui se résout devant l'imagination en indivisibilité. Il paraît difficile que cette communauté de propriété ne révèle pas une communauté de réalité, et comme il ne saurait être question de la conscience empirique, il faudrait bien admettre une pensée, une conscience absolue, une et unique. Nous aurions ainsi le droit de faire remonter la notion de conscience du domaine empirique où elle est saisie (par introspection) au domaine absolu, où elle est saisissante, pensante.

Soit. La concession est d'ailleurs peu compromettante, à condition qu'on en connaisse les limites, aussi bien chez ceux qui l'exigent que chez ceux qui l'accordent. Elle sera utile surtout pour faire semblant de donner un contenu concret à l'absolu, un et unique, mais il reste bien entendu que je ne puis me servir d'elle que par la grâce de cet absolu qui l'a appelée jusqu'à lui. Et si je prétendais faire monter vers elle, vers lui, autre chose que ce par quoi elle lui ressemble, c'est-à-dire favoriser un aspect de l'empirique, je commettrais une faute.

C'est l'aventure qui arrive à Descartes, dont il se tire assez habilement, mais non sans peine.

En effet, quand il dit que le « Je Pense » échappe au doute, et qu'ainsi le philosophe rencontre une indéniable certitude, il nous offre deux choses, et non pas une, pour garnir cet indubitable : d'une part, la pensée, d'autre part moi, une personne.

C'est trop d'une. Laquelle retenir ?

La pensée s'accommode fort bien de l'absolu, l'un et l'unique, comme on vient de le voir, d'autant mieux qu'elle lui fournit surtout une étiquette originale fort commode. Mais à une condition : elle se détachera de la personne, du sujet, comme de tout objet et de tout phénomène, pour surgir, pure, dans le domaine de l'absolu. Car le « moi » se multiplie en d'autres « sujets », en d'autres personnes, à qui est accordée une réalité semblable à la mienne ; et ce ne peut être qu'une réalité phénoménale, puisque l'absolu est unique.

A moins que j'admette le *solipsisme* et que j'affirme que ma pensée est la seule réalité absolue, ma pensée et moi-même, liés dans cette certitude immédiate du « Cogito ». Ce serait une solution.

Peu de philosophes sont capables de s'y abandonner. Ce n'est pas que le solipsisme soit de prime abord plus honteux qu'une autre doctrine, mais il ne résiste pas à la critique. La moindre analyse montre que le sujet, même si par la suite on devait découvrir en lui quelque aspect absolu, dépend à l'intérieur de la conscience pensante de conditions phénoménales d'espace et de temps qui le limitent et le déterminent. Certes, nous ne pouvons pas dire, comme W. James à propos de l'escience, que je ne saisis rien quand je pense à moi ; ou que les objets que je saisis à propos de moi suffisent à achever

toute étude de ma subjectivité. Nous le verrons à loisir. Mais constatons en attendant que ne sont saisis que des objets, des phénomènes. Impossible donc de placer le sujet au niveau de l'absolu. Au reste, ces déterminations phénoménales se répètent dans l'espace et dans le temps, ce qui nous oblige à admettre autant de sujets singuliers.

Si enfin vous admettiez un sujet absolu qui doublerait l'empirique, il n'y aurait plus de raison de vous arrêter dans cette distribution d'absolus. Outre que vous multiplieriez les sujets, vous seriez amenés à faire du monde lui-même un absolu. Qui ne voit la vanité de ce doublement universel ? Impossible d'ailleurs, puisque le doute sur le monde n'a pas été absurde.

Il est bien plus simple — et l'on ne peut faire autrement — de laisser le sujet, le moi, sur le plan des phénomènes, des choses relatives, et, par rapport à l'absolu, douteuses.

Si l'on tient vraiment à faire intervenir la pensée dans cette affaire — et c'est en effet commode — ce n'est point « Cogito » qu'on devrait nommer l'indubitable, mais « Cogitatur », pour faire oublier dans la mesure du possible tout ce qu'on serait tenté d'attribuer à l'absolu qui serait, implicitement ou non, d'allure subjective et phénoménale.

La logique interne de cette certitude est si stricte que Descartes, après avoir ainsi associé dans l'absolu le moi et la pensée, s'en dégage presque aussitôt, pour monter vers l'absolu seul, délivré de tout compromis. Il est impossible en effet de poursuivre cette méditation, sans colmater cette erreur, tant bien que mal.

Je pense, je suis, dit-il, mais je ne suis pas parfait. Entendons par ce mot de parfait l'achevé, l'absolu, ce derrière quoi il n'y a plus rien à chercher, à trouver, et dont la perfection soutient le relatif, l'imperfection de tout le reste.

Je ne suis pas parfait, et cependant, j'ai l'idée du parfait. Il faut donc que le parfait ait une signification, qu'il soit.

Comment le nier, en effet ? Il existe si bien, il est si évident, que Descartes l'a rencontré d'emblée, en cherchant l'indubitable, et qu'il ne pouvait pas ne pas le rencontrer. Seulement il lui a donné le nom de Cogito, de conscience, et en associant à la conscience le moi, le je (Je pense), la personne, il a fait redescendre l'ensemble vers le phénomène, le relatif. Rien d'étonnant dès lors que, pour dégager à nouveau et définitivement l'indubitable, le parfait, l'absolu, il soit obligé à un nouveau raisonnement — irréfutable d'ailleurs — et à l'invention ou à l'emploi d'un autre mot : Dieu. Ainsi, est rétablie l'unicité absolue d'une manière détournée et bien tardive, à cause d'une faute de manœuvre. En fait, le mot Conscience ou Pensée absolue (une et unique) suffisait.

Pour le dire autrement, le Cogito de Descartes est le point d'arri-

vée d'un raisonnement, et le point de départ d'un autre raisonnement. Point d'arrivée du doute : c'est un absolu. Point de départ : c'est le sujet, moi, un tel. Il n'y a pas coïncidence. D'où, après le rétablissement du divin, le maintien de deux SUBSTANCES absolues (en attendant la troisième, le monde) alors que l'absolu est unique.

Cette multiplication des absolus n'est pas assez compensée, ni par des repentirs implicites qu'on peut relever dans l'ensemble de la doctrine, ni par l'affirmation de la supériorité divine.

Il y a là une ivraie tenace dont la philosophie ne s'est pas encore entièrement débarrassée. Il convient de parler net.

Nous appellerons Conscience transcendente cette conscience, cette pensée absolue, divine (mais ce mot qui n'a plus rien de vraiment philosophique dans les querelles religieuses modernes ne convient pas ici), dont nous ne saisissons que trois propriétés, l'absolu, l'unité, l'unicité. Il reste entendu que le mot principal de l'expression est le mot transcendantal, et qu'il ne se comprend à son tour que par l'usage qui sera fait, dans l'analyse qui suit, de ces trois propriétés.

Reste à faire cette analyse. Mais déjà nous prévoyons que si le mot *réel* convient au phénomène, ni cette conscience, ni l'absolu, un et unique, ne pourront être appelés réels. Paradoxe que nous reverrons plus d'une fois.

CHAPITRE II

LE PARALLÉLISME PSYCHO-PHYSIOLOGIQUE

Le premier postulat. Du biais empiriste, le troisième postulat assure le départ de la psycho-physiologie. Accordé, il lève toutes difficultés. Du biais rationaliste, il faut en rendre compte. Mais comme il est troisième et qu'il suppose les deux premiers, il faut rendre compte de tout ; il faut passer du domaine transcendantal au domaine empirique.

Occupons-nous d'abord du premier postulat. Il demande qu'on accorde au savant et à l'historien la réalité d'un monde de l'espace et du temps. Devons-nous ici faire la même demande ? Y sommes-nous contraints ? Les commentaires nous entraînent alors à des mouvements divers, à des distinctions qui ne sont ni nouvelles, ni inutiles.

Si je retiens le nom de Conscience transcendente, si je ne retiens que lui, même associé aux noms des trois propriétés que l'analyse accorde à la Pensée absolue, une et unique, il m'est impossible de comprendre le passage de cette pensée pensante aux choses pensées, au monde. J'aurai beau répéter mille et une fois l'un, l'unique, l'absolu, cela ne me fera pas atteindre le divisé, le multiple, le relatif. Parménide s'en divertissait en vain, et Platon rapporte allègrement ses jongleries. Jeu stérile. Donc, pour s'en délivrer, pour retrouver le phénomène, il faudrait sans doute, c'est notre premier mouvement, un postulat spécial : il faut admettre l'existence d'un monde divisé, aux multiples parties, divers, changeant, le monde de l'espace et du temps. Et je comprends bien que la conscience transcendente soutient ce monde, non comment elle le fait.

Sans doute. Mais cette délectation métaphysique qui prend plaisir à séparer ainsi la pensée absolue du pensé nous fait peut-être oublier comment nous en sommes venus à ces certitudes sur l'absolu. Nous raisonnons maintenant comme si nous étions partis de lui, d'emblée imposé. Non. Je suis parti du monde, de ce qu'il est suivant mon expérience : si je m'en suis délivré, c'est en le refusant, mais pour le refuser, il fallait bien d'abord qu'il eût quelque existence, quelque réalité. Nous sommes remontés jusqu'à la notion d'absolu, mais que signifie

une telle notion si elle est seule ? Qu'est-ce qu'un absolu sans relatif ? Tout ce que je puis refuser ici, c'est de jouer sur les mots et nous nierons que l'absolu soit relatif à son tour par rapport au relatif. On ne s'entendrait plus. Mais à quelle condition maintenir la clarté ? A la condition de lier ensemble non pas les deux choses (l'absolu n'est pas une chose), mais les deux rôles ; à la condition que l'absolu entraîne avec lui son relatif, et que je ne prétende plus les séparer, mais seulement les distinguer, d'abord comme nous venons de le faire par la dialectique, et puis partout où nous le pourrons. Voilà donc inutile le postulat signalé, car il n'y a point de pensée pensante s'il n'y a point de monde pensé.

Cette opinion est renforcée par le souvenir des commentaires qui nous ont conduits à l'unité et à l'unicité absolues. Il a fallu comparer l'absolu à ce qui n'était pas lui, donc au relatif, et nous réintroduisons ainsi dans la discussion le monde refusé. Nous le perdions de vue de nouveau lors de la surrrection de l'unité et de l'unicité, mais il n'en est pas moins vrai que la première emportait implicitement la divisibilité, l'autre la multiplicité, tout comme l'absolu le relatif. Ce postulat n'est donc pas un postulat, c'est une certitude dialectique : par le fait même que pense la pensée pensante, est pensé le monde de l'espace et du temps. *Par le fait même*, c'est-à-dire immédiatement, sans que la distinction établie par les commentaires puisse jamais être une séparation. Et voilà notre second mouvement : la pensée n'est point vide.

Oui, mais nous avons tenté de la vider, et nous y avons réussi. Nous avons pu parler de l'absolu, de l'unité, de l'unicité. Parménide a pu jongler avec eux et nous allons suivre leur trace, très nette et très pure, dans le monde des phénomènes. Même s'il n'y a que distinction et non séparation, que peut-elle refléter ? Point de pensée vide, c'est entendu. Mais pour la considérer de nouveau dans sa plénitude, ne faut-il pas refaire un chemin qui n'est plus tout à fait le même, justement parce que notre direction est inversée ? Nous avons refusé le monde et nous le réacceptons. Revenons-nous simplement au point de départ ? Pas tout à fait, puisque nous emportons dans notre bagage le résultat dialectique de notre premier refus. Et voilà notre troisième mouvement : il faut postuler.

Mais quelle différence avec le postulat empiriste, celui par lequel nous avons dû commencer notre méditation, comme tout le monde, et dont le refus cartésien a éliminé l'équivoque...

Celui-ci, dès qu'on l'explicite, apparaît brutal, fait visiblement pour entreprendre autre chose, qui n'a rien à voir avec la critique philosophique, l'analyse réflexive. L'autre, le nôtre, ignoré des savants et des historiens (ce n'est pas leur métier), rendu plus subtil par cet aller et retour, nous avertit efficacement, au seuil même de notre recherche, que le réel n'est pas tout à fait ce que nous donne à croire l'at-

titude empiriste. Car l'objet des deux postulats n'est pas le même. L'empiriste demande le monde en bloc sans distinction ; le rationaliste n'a pas à demander ce qui dans le monde manifeste (d'une manière qui reste à déterminer) l'influence de l'absolu, de l'unité, de l'unicité. Si en effet la pensée transcendente pense le monde, ce ne peut être qu'au moyen de ces trois propriétés, et ce que nous postulons alors, c'est le reste du monde, plus précisément la matière avec laquelle le monde est, en cette conscience transcendente, pensé, c'est-à-dire créé. Laissons de côté pour le moment la nature de cette matière.

Comme d'ailleurs on ne saurait refuser ce postulat, ce que nous demandons en fin de compte, c'est bien le droit de distinguer, de relever, dans la conscience transcendente, cette forme absolue pour en examiner et discuter l'influence sur la matière, le droit de la considérer à part, et comme s'il était possible — bien que ce ne soit pas possible — d'en parler ainsi.

Voici donc comment le monde pensé se rattache à la pensée pensante : je perçois ou j'imagine un objet, un ensemble d'objets. Perception et imagination sont des aspects de cette pensée pensante. Cela veut dire que ce qu'il y a de pensant en moi, c'est-à-dire non pas moi, mais la forme absolue, une et unique, se mêle, se marie avec une autre chose, que nous appellerons la matière du monde, et donne dans l'unité transcendente de la conscience l'objet dont je dis qu'il est perçu ou imaginé. La réduction à ma subjectivité de cette activité de perception ou d'imagination est bien ultérieure. Nous en parlerons plus tard. Pour l'instant, nous demandons non point le monde, mais la matière pour le faire ; les outils, nous les avons.

Le second postulat. Le monde de l'espace et du temps, matériel, divers, changeant, est immédiatement pensé par la conscience transcendente, qui le crée en le pensant et le soutient de son unité. Cette pensée pensante n'est pas absurde, bien que nous ne puissions la saisir, la comprendre que par ses trois propriétés, l'absolu, l'unité, l'unicité. C'est une fiction commode. Qu'arrivera-t-il maintenant, si en tant que pensée pensante, elle essaie de se saisir elle-même ? si elle essaie de se percevoir ou de s'imaginer ?

Nous savons pourquoi l'intuition bergsonienne est impossible : la différence des rôles du connu et du connaissant nous interdit d'admettre une manière de connaissance immédiate où tout serait confondu. Jamais aucune analyse ne se contentera d'un tel procédé, et nous avons vu dans l'Introduction que même en nous en tenant à une attitude empiriste, nous étions amenés par les commentaires d'une description élémentaire, à faire cette distinction.

Puisque la Pensée pensante, la pensée absolue ne peut penser

que des phénomènes (sur le modèle même du monde de l'espace et du temps, qui est le premier phénomène pensé), il suit nécessairement que si elle essaie de se penser elle-même, elle ne pourra s'atteindre que comme phénomène. Ainsi naît la conscience empirique. On comprend ici la commodité de la fiction qui donne l'absolu comme une conscience.

Conséquence : comme la pensée transcendente est pour ainsi dire le spectacle du monde (moi, spectateur, si l'on veut, en attendant de préciser cette notion d'abord très confuse), la pensée de cette pensée, en tant que celle-ci est devenue empirique, sera d'abord un simple redoublement de ce spectacle. Je vois cette page et je pense que je la vois : l'objet dernier est le même, c'est la page. Mais lors du premier spectacle, elle est directement supportée par la conscience pensante. Lors du second, si je pense que je la vois, la perception, au lieu d'être cette opération directe et pour ainsi dire active, devient objet passif de spectacle et s'interpose entre la page vue et la pensée pensante qui ne voit plus cette page qu'à travers elle. Ce que l'empirisme étudie, c'est la perception-spectacle, dont ils prétendent refaire l'histoire, et non la perception active, qu'on peut bien décrire comme nous allons essayer de le faire, mais dont on ne saurait faire l'histoire.

Ce redoublement est indispensable. S'il n'y avait en présence que la conscience pensante et le monde pensé, il n'y aurait en fait rien du tout. Souvenons-nous qu'entre l'absolu du transcendental, son unité, son unicité d'une part et d'autre part le relatif, le divisé, le multiple du monde, la liaison n'est pas assurée, d'où la nécessité précédemment établie d'un postulat de liaison entre le pensant et le pensé. Cette nécessité disparaît si le transcendental, essayant de se saisir, de penser sa propre activité, crée un phénomène intermédiaire entre lui, pensant, et le monde pensé. Donc penser le monde, c'est aussi penser qu'on le pense. D'ailleurs la multiplication de ces intermédiaires (je pense que je pense que je pense...) est aussi inutile que la surrection du premier est indispensable : ce ne sont plus que des mots. Il faudrait que le second spectacle constituât une espèce de sous-phénomène, inférieur en dignité au premier, ce qui est impossible, parce qu'il n'y a qu'une espèce de phénomène, qui, quelle que soit son origine, est rangée au long du temps.

La conscience empirique apparaît ainsi comme une manière de contrefort que se donne à elle-même la transcendente.

Ce contrefort est phénomène, puisqu'il est chose pensée. Mais il doit garder, tout en descendant au rang du monde, la trace de ce qui lui donne naissance, des propriétés transcendentales. Il est facile de comprendre comment elles se transposent.

L'unité fournira la simplicité, l'indivisibilité et considérée par rapport à l'étendue, l'immatérialité. Aussi la conscience empirique

ne pourra-t-elle se loger dans l'étendue, à qui cette propriété la rend étrangère.

L'unicité maintiendra son isolement en face de la multitude des objets du monde : autre empêchement de confusion.

Enfin l'absolu, tout en se perdant entièrement dans la relativité du phénomène qu'elle devient, lui garde une manière de supériorité sur le monde pensé, puisque dans l'introspection, ce monde n'est plus pensé que par son intermédiaire.

D'où le caractère bâtard de cette conscience-phénomène, que refusent de bons esprits : nous ne pouvons appeler observation ce qui nous permet de la connaître, puisque le mot est réservé au monde (perçu ou imaginé) ; nous dirons qu'elle est objet d'introspection, mais sans oublier que ce qu'elle supporte à son tour, l'objet, est aussi ce que donne l'observation. Nous saurons distinguer en elle sensations et images, mais sans oublier d'une part que son indivisibilité se refuse à la séparation de ces éléments, et d'autre part cependant que chaque sensation, chaque image correspond à une activité physico-physiologique, qui peut être séparée sans absurdité d'une activité analogue et voisine dans le monde de l'étendue.

Contrariétés, oui. Mais la conscience empirique est inéluctable : nous n'oublions pas que le strict raisonnement ne nous a conduits qu'aux formes transcendentales, et non à la notion de conscience.

Avons-nous, cette fois, dressé la conscience empirique sans postulat ? Non, malgré l'apparence, puisque nous avons traité de fiction didactique la notion de conscience élevée au transcendantal, et que loin de voir son reflet phénoménal dans la conscience empirique, nous l'aurions plutôt donnée comme l'exaltation à l'absolu de cette conscience phénomène.

Mais cette remarque fixe la limite des concessions que nous devons exiger, car pour déterminer les propriétés de cette conscience empirique, en tant qu'elle se sépare du monde, nous n'avons fait état que des propriétés transcendentales, sans tenir compte de ce fait que l'absolu serait d'abord conscience. Nous nous soucions en somme bien moins du dynamisme dialectique qui nous ferait passer sous le signe du mot conscience du transcendantal à l'empirique que de l'ordonnance définitive de leur ensemble telle que nous l'offre cette dialectique.

Nous sommes donc en bien meilleure posture que l'empirisme, ici encore, pour comprendre le scandale du parallélisme. L'empirisme pose un monde psychologique qui double l'autre, on ne sait comment ni pourquoi, sauf qu'il le double. Obscurité permise si l'empirisme abandonne ses prétentions.

Au contraire, en ramenant tout à la conscience transcendentale,

en donnant le monde de l'espace et du temps comme l'objet immédiat de la pensée pensante, puis la conscience empirique comme le phénomène que se donne la pensée pensante quand elle essaye de se penser, nous avons établi de solides et clairs rapports entre les deux aspects des phénomènes. Ils sont à la fois liés et irréductibles. Liés de deux manières : d'abord par la matière, par le sensible, qui leur est commune ; pas d'objets sans qualités, mais aussi pas de sensations, pas d'images (donc pas de conscience empirique) sans qualités. Le blanc, qualité visuelle de cette page, est le même blanc que je saisis quand je pense que je perçois cette page. Puis par la forme transcendente, l'absolu, l'unité, l'unicité, que nous allons voir à l'œuvre dans la connaissance du monde, et que nous avons vue dans la constitution du phénomène-conscience. Mais irréductibles et opposés, parce qu'ils ne sont pas symétriques par rapport à la conscience transcendente, ni soutenus par elle de la même manière. A propos du monde, il y a pour ainsi parler immédiateté dans l'organisation de la matière, du sensible par la forme. Tandis que la conscience empirique ne prend sa signification que quand, cette organisation du monde étant dressée, elle passe tout entière, par l'action de la pensée transcendente qui essaye de se saisir elle-même, au rang de conscience-phénomène.

Le mot de parallélisme, qui est d'inspiration empirique, n'est même pas juste. Il laisserait supposer un double développement, l'un du monde, l'autre de la conscience empirique, l'un répondant à l'autre, l'un et l'autre continus ou discontinus suivant l'humeur de celui qui en parle, mais ensemble. Ce n'est pas exact. Ce développement n'est possible que pour le monde, grâce à l'imagination qui prolonge les données de la perception. MAIS IL N'Y A PAS D'IMAGINATION ANALOGUE POUR L'INTROSPECTION, et la conscience empirique ne peut naître que de la conscience transcendente. Il faut revenir à celle-ci, origine commune, pour donner à celle-là sa signification, et elle n'est pas une copie directe du monde comme le suppose le parallélisme empiriste. On peut même comprendre comment la conscience empirique, ainsi considérée, est une impasse, qui ne conduit à rien, directement produite par la conscience transcendente, mais ne produisant rien elle-même, et reliée au monde du temps et de l'espace uniquement par le transcendantal. Nous emploierions volontiers le mot d'épiphénomène, si les matérialistes qui l'ont inventé ne méconnaissaient la conscience transcendente, car nous ne sommes pas matérialiste.

Que signifie alors pour nous ce postulat du parallélisme ? Rien de plus que le premier, celui qui nous donne une matière, puisque la conscience empirique naît uniquement d'arrangements intérieurs au transcendantal. Répétons alors comme à propos du monde que cette différence d'origine dialectique imposera bien dans l'étude que nous

entreprenons la distinction de la forme et de la matière, mais que cette distinction ne sera jamais une séparation.

Matière sans forme est aveugle, forme sans matière est vide. La surrection de la conscience empirique renforce encore, s'il est possible, cette énergique affirmation kantienne. Elle lie, à la manière d'un phénomène (puisque'elle est chose pensée), mais autrement que le monde, la forme et la matière. De fait, cette trinité philosophique, conscience transcendente, conscience empirique, monde étendu, ne se tient si solidement que parce que chacun de ses aspects met en jeu à sa façon les propriétés transcendentes de l'absolu liées à celles de cette matière. Le donné philosophique n'est donc, à ce niveau, ni l'un ni l'autre de ces aspects, mais la trinité tout entière, déjà organisée et dominée par ses formes.

L'inutilité du second postulat entraîne celle du troisième.

On retrouvera facilement une conséquence de méthode que nous connaissons déjà : si nous voulons savoir comment, à l'intérieur de ce donné, forme et matière collaborent, ce sera bien par l'examen introspectif de la conscience empirique, associé à l'observation du monde que nous saisirons l'activité transcendente, à la condition que nous sachions transposer sur le plan transcendantal ce que nous aurons ainsi surpris sur le plan empirique.

CHAPITRE III

LES DEUX RÈGLES DE L'ANALYSE

Les Catégories. — Ce qui précède explique seulement les rapports généraux de la trinité dialectique : transcendantal, conscience empirique, monde de l'étendue. Nous savons que le monde est pensé, immédiat objet de la conscience pensante, et que la conscience empirique apparaît quand la transcendentale essaye de se connaître elle-même.

Mais nous ne connaissons pas les rapports qui lient dans cette immédiateté la pensée pensante et le monde de l'étendue. Même, nous parlons de cette pensée comme d'une fiction commode. Il faut voir cela de plus près.

Nous pouvons toujours nous servir de cette fiction, mais à la même condition : ne faire entrer en ligne de compte que les trois propriétés fondamentales. Tout autre usage n'est légitime que pour faire comprendre leur influence par des comparaisons familières.

Nous pourrions dire que la conscience transcendentale pense le monde, qu'elle le crée, et considérer les trois formes comme des instruments pour cette entreprise. Nous pourrions même inventer un jugement transcendantal, faculté de construire le monde, décalque dans l'absolu du jugement empirique, de celui que pratiquement nous rapportons à un sujet empirique. Mais rien au delà. Nous ne nous permettrons pas par exemple de doubler ce sujet empirique d'un sujet transcendantal.

Dès lors, le problème est classique : c'est celui du rationalisme et de l'idéalisme, et les trois propriétés fondamentales (à vrai dire l'absolu seul, puisque les deux autres peuvent se déduire de lui) jouent le rôle de ce que Kant appelle les *catégories*, cadres purs, à priori, c'est-à-dire indépendants de toute sensibilité, antérieurs à toute expérience, puisqu'ils contribuent à la créer. C'est bien exactement notre *transcendental*. Ce que Kant appelle l'unité originairement synthétique de l'aperception transcendentale est notre unité absolue de la conscience. Le mot absolu traduit fort bien la notion contenue dans le mot originairement.

D'autre part, ces trois formes transcendentales constituent selon nous le noyau de ce que M. Lalande appelle la RAISON CONSTITUANTE. Alors que la RAISON CONSTITUÉE est l'ensemble des vérités admises par l'humanité, ou du moins par des groupes sociaux plus ou moins importants, ensemble qui varie, mais qui progresse au moins autant en certitude et en densité qu'en volume, on peut se demander avec lui ce qui peut, dans le sens d'une recherche inverse, dresser un point de départ, former un noyau agglomérateur de toutes ces vérités. De ce biais, la critique de la connaissance entreprise non au point de vue historique, mais avec un souci philosophique transcendantal nous semble seule capable de résoudre cette question. Alors que la raison constituée ne peut être qu'un objet d'histoire, la raison constituante ne peut être mise à jour que par un examen étranger à l'histoire. Autrement dit, quels que soient le nombre et la nature des vérités ainsi admises, l'esprit humain possède une armature sans laquelle ces vérités n'auraient aucun soutien. Les trois propriétés de la conscience pensante en sont les premières assises.

Ainsi se dessine un premier aspect de notre tâche : chercher la trace, dans ce que nous appelons notre connaissance, de l'absolu, de l'un, de l'unique. Ce sont des FORMES, des notions simples, universelles, perennes.

Quelle est la matière qu'elles organisent ? Si elles figurent les outils du Jugement transcendantal, dans son œuvre créatrice du monde, avec quoi ce monde est-il créé ?

Question d'autant plus intéressante que notre dialectique nous y a déjà conduits. Nous avons découvert que l'indéniable, c'est l'absolu. Mais à quoi attribuer cette épithète ? A tout l'ensemble de la conscience transcendentale, ou bien seulement à la forme ? Il est évident que ce ne peut être qu'à l'ensemble, car nous ne saurions détacher la forme, la séparer, pour en faire une notion indépendante en laissant pour compte le reste, considéré comme relatif. D'autant moins que l'unité et l'unicité n'ont pu être découvertes que par une comparaison de l'absolu avec ce qui n'est pas lui, et que l'absolu de l'unité nous oblige à considérer l'alliance de la forme et de la matière comme indissoluble. Autrement dit, la matière dont nous cherchons maintenant quelque propriété recèle de l'absolu tout comme la forme : ce qui est absolu, c'est leur ensemble (la conscience transcendentale), ce qui est relatif, c'est le phénomène pensé (le monde et la conscience empirique). Ce qui nous est donné, c'est la trinité dialectique où se composent l'absolu et le relatif. Et l'alliance est telle que si les formes pures apparaissent dans le relatif (ce qui est inéluctable), elles garderont, mais en l'atténuant, leur caractère absolu. Nous en avons déjà vu un exemple avec la conscience empirique, dont l'unité, reflet de l'unité absolue, n'est plus absolue que par rapport à la diversité de ses

éléments et sans qu'on puisse lui adjoindre franchement l'unicité, puisqu'il est possible d'accorder autant de consciences singulières que le permettent les conjonctures corporelles.

Il faudra donc en conclure que la matière première est impensable. De la conscience transcendente, nous ne pouvons comprendre que la forme, bien que nous ne la comprenions qu'en la comparant et en l'opposant à la matière.

Conséquence : Nous n'assisterons pas à la naissance du monde empirique, ou du moins de ses premières assises, les qualités. Nous le savions déjà, nous en sommes sûrs maintenant. La conscience transcendente pense le monde et immédiatement, mais il nous est interdit de savoir d'où elle tire les qualités que ses formes vont élaborer, ou plutôt comment elle les tire de cette matière première, indéfinissable et inconnaissable. Aucun roman ne peut suppléer à cette ignorance. Hâtons-nous d'ajouter d'ailleurs que cette impossibilité provient sans doute de la manière dont nous devons poser le problème. Tout cela s'éclairera davantage, quand nous aurons pu approfondir la notion générale d'attitude philosophique.

La Critique est analytique. — Mais la critique n'est pas désarmée pour cela. En effet, si, faute d'atteindre la matière première de la création, nous ne pouvons surprendre celle-ci comme nous allons surprendre toutes ses complications successives, il n'en reste pas moins certain que nous connaissons d'une part les outils de cette création, d'autre part ses résultats, à savoir le phénomène lui-même sous ses deux aspects : le monde et la conscience empirique. D'où une méthode certaine et facile pour pousser le plus loin possible la critique de la connaissance : analyser le résultat, y distinguer l'apport de la forme, pour être en présence, non certes de la matière primitive, mais de ce qui en est, dans le phénomène, le plus proche.

Pour cela utiliser toutes nos ressources : analyser le phénomène sous ses deux aspects, faire servir à chaque analyse les profits de l'autre, et pousser toujours, jusqu'aux éléments, d'une part les qualités, d'autre part les sensations et les images. Nous savons que nous devons accepter leur correspondance. Voyons comment leurs complications bâtissent le monde.

Analyse et Synthèse. — Arrêtons-nous à une remarque d'ordre général. Nous parlons d'analyse parce que ce que nous avons à notre disposition, c'est surtout le résultat de cette construction transcendente du phénomène. Si nous connaissions la matière comme nous connaissons les outils (les trois formes), nous pourrions suivre cette construction dans ses détails et nous parlerions de synthèse. De fait, dans la mesure où nous penserons surtout à l'intervention des formes

dont nous pouvons surprendre l'activité, nous parlerons comme s'il s'agissait bien d'une synthèse.

D'où une espèce d'inconséquence dans toute critique de ce genre. Que l'analyse soit la méthode essentielle et primordiale, que toute synthèse ne soit qu'un roman postérieur, arbitraire et personnel, c'est dès maintenant évident. Puisque le donné, c'est le monde (en tant que soumis à la trinité dialectique, mais peu importe), il est bien sûr que sa « construction » correspond à un mouvement philosophique postérieur au mouvement par lequel on cherche à le *démolir* et à le réduire en ses éléments (par exemple, les qualités, les sensations, les images et les formes pures). Et celui qui le reconstruit pourra mettre en évidence tel ou tel aspect, telle ou telle partie, tandis que celui qui le démolit ne suivra, ne pourra suivre qu'une voie. Il s'y engagera plus ou moins loin, mais tous les démolisseurs s'y retrouveront. L'analyse comportera ainsi des erreurs rectifiables par une attention plus soutenue, une analyse plus délicate, tandis que la synthèse ne comportera à la rigueur aucune erreur en tant que telle. Toutes les synthèses ne seront ni vraies, ni fausses, à moins qu'elles aient transgressé quelque certitude qui proviendrait de l'analyse.

Et voici l'inconséquence dont nous parlons : subissant, très souvent à notre insu, l'influence du spectacle de l'activité des catégories, nous prononcerons le mot de synthèse, et nous expliquerons nos analyses, nous les présenterons avec ce vocabulaire. Que cela n'ait pas d'importance, que le lecteur rétablisse de lui-même la marche véritable de notre méditation. Tout ce que nous dirons n'aura de signification que sous le signe de l'analyse.

C'est ainsi que Kant, tout en intitulant *Analytique Transcendentale* une très importante partie de la *Critique de la Raison Pure*, y parle surtout, au moins dans la première édition de cet ouvrage, de synthèses, soumises, dit-il, à l'unité originairement synthétique de l'aperception. Ce mot de *synthétique* serait inacceptable, en vertu même de l'attitude fondamentale de notre philosophe, s'il n'était corrigé par le mot *originairement*. Grâce à cet adverbe, il ne s'agit plus d'une construction dont nous suivrions les progrès, mais à un ensemble qui est d'abord ensemble, avant d'être disloqué par l'analyse.

Analyse transcendente de la conscience. — En fait nous aurons surtout à analyser le monde à travers la conscience empirique, avant de transposer les résultats sur le plan transcendantal.

Or, il y a deux manières de considérer cette dernière : Ou bien, on ne la retient qu'à la manière empiriste, c'est-à-dire liée par le postulat du parallélisme au cours du monde dans le temps. A chaque événement du monde étendu, correspond une pensée ou en général un événement psychologique, que peut saisir l'introspection comme

l'observation saisit ceux du monde. Le parallélisme est ici employé dans toute sa rigueur et toute sa facilité. La remarque importante de W. James et de M. Bergson, reprise par tous les psychologues empiristes modernes, sur l'enchevêtrement des états de conscience et des moments du temps n'altère pas dans leur fond les hypothèses qui sont le soutien de cette description. On croit seulement les enrichir et les préciser : alors que les moments du temps où se déroule le monde de l'étendue sont donnés comme distincts et séparés, on se promet en faisant remarquer cette fusion du passé, du présent et de l'avenir, d'expliquer mieux le mystère du devenir de la conscience. Mais la notion de courant de conscience n'en est pas moins la symétrique de celle de courant matériel (d'un fluide, par exemple), et elle n'est en définitive acceptable que comme son redoublement.

Ou bien, tout en voyant dans la conscience empirique un spectacle — on ne peut faire autrement, puisqu'elle est chose pensée — on refuse de rencontrer en elle une simple répétition du monde, même relevée par les remarques bergsoniennes, et l'on RETIENT D'ABORD EN ELLE LE REFLÈT DIRECT DE LA CONSCIENCE TRANSCENDENTALE, EN TANT QUE CELLE-CI PENSE LE MONDE ET LE CRÉE. Au lieu de la replacer dans le cours du temps, comme le phénomène de l'étendue, on L'ARRÊTE DANS UN MOMENT, LE MOMENT PRÉSENT PAR EXEMPLE, ET ON LA CONSIDÈRE COMME SUPPORTANT LE MONDE ET PAR CONSÉQUENT LE TEMPS DANS LEQUEL CE MONDE SE DÉROULE. En d'autres termes, comme on ne peut saisir la conscience transcendente elle-même, on s'efforce de la retenir dans la conscience empirique considérée comme son reflet phénoménal, ce qui permet de comprendre le mieux ou le moins mal comment le présent transcendantal peut créer le monde. C'est de ce point de vue que nous avons pu dire que le moment présent, en tant qu'il supporte la pensée pensante est la matrice du monde. Et nous saurons bien qu'il ne faut pas prendre à la lettre ce mot de *moment présent*, dans le sens empiriste. Car nous serions amenés à dire qu'à chaque moment du temps la pensée construit le temps et le monde, ce qui est absurde. Mais c'est le seul moyen que nous ayons à notre disposition pour surprendre, autant que faire se peut, cette *création, hors du temps*, du monde temporel.

Cette seconde manière de considérer la conscience est en fait la seule primitive. L'autre lui est philosophiquement postérieure, et provient de ce qu'on a placé dans le temps une suite de ces *consciences empiriques*, dont le pluriel ne peut avoir de signification que par rapprochement avec la diversité de l'étendue. Rappelons aussi qu'il faut distinguer les qualités, qui peuvent être présentes ou non-présentes, des sensations et des images, qui sont et ne peuvent être que présentes; rappelons-nous que la conscience est une composition de sensations et d'images et non de qualités.

Nous verrons donc dans les sensations et les images des créatrices de qualités, ce mot de créatrices marquant l'usurpation méthodique et didactique du transcendantal par l'empirique : cette usurpation est indispensable et l'intelligence que nous en prenons nous sauve du solipsisme. Car il s'agit moins d'élever au transcendantal une conscience singulière, la mienne, que de surprendre dans celle-ci les traces de celui-là. Tout ce que nous pourrions rencontrer de personnel et dont nous serions incapables de concevoir la généralisation, l'objectivité, sera écarté. Pour la même raison, aucune science psychologique expérimentale ne peut sortir de nos analyses.

Objection. — Mais, dira-t-on, le choix d'un tel point de vue n'est-il pas un leurre ? Quelle que soit la manière de retenir la conscience empirique, du moment que nous tombons dans le phénomène, que nous nous proposons de l'analyser, ne devenons-nous pas tributaire de la psychologie, que nous nous faisons fort d'éviter ? Ces sensations, ces images, ces qualités, nous allons être obligés de les décrire en empiristes, soit en psychologues, soit même en biologistes, et dès lors, comment croire qu'il n'en restera rien dans cette description de la naissance du monde ? L'idéalisme classique ne tombe pas dans ce défaut (pourrait-on continuer) : il ne retient et ne veut retenir que le transcendantal et plus précisément le pur. Pour lui, les sensations ne sont qu'un prétexte à l'activité des catégories, et il prend ainsi le droit de n'en pas parler, sauf pour dire qu'elles sont indispensables, mais qu'il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Et à l'opposé (ainsi terminerait-on) l'empirisme classique est non moins conséquent en les mettant, mais en ne mettant qu'elles, à la base de la connaissance. En prétendant utiliser la conscience empirique dans sa matière (sensations et images) aussi bien que dans sa forme, n'allons-nous pas être victime des inconvénients des deux doctrines ?

Contre l'empirisme. — Nous répondrons que nous voulons au contraire n'en retenir que les avantages, et qu'il ne s'agit même pas de conciliation. Il s'agit d'abord de rationalisme et d'idéalisme, c'est-à-dire d'une doctrine pour qui la conscience transcendente est la créatrice du monde. Voilà le point central. Maintenant, cette conscience, nous la saisissons comme nous pouvons, nous, hommes, c'est-à-dire par la conscience empirique, ce qui nous conduit en effet à user de l'analyse à la manière empiriste. Mais c'est seulement comme d'une auxiliaire, l'essentiel étant la transposition sur le plan transcendantal des résultats acquis ainsi. Déjà, nous voyons qu'au lieu de considérer les sensations et les images comme le produit des qualités et des excitations corporelles, nous les regardons comme leur source, renversant nettement l'hypothèse de départ de M. Bourdon, telle que la présente

la citation faite dans notre Introduction. Rien d'interdit dans cette attitude, s'il est admis que le point de départ philosophique est une attitude. Nous pouvons encore préciser davantage en disant que cette transposition de résultats empiriques sur le plan transcendantal est dominée par le souci de résoudre entre autres les deux problèmes suivants :

a) Le temps doit être construit, lui aussi. La doctrine empiriste le suppose donné avec le monde et elle ne se préoccupe guère que de faire l'histoire dans l'esprit de l'enfant de l'idée de temps. Nous allons nécessairement repasser par les mêmes descriptions (même si dans le détail nous ne les suivons pas expressément), mais ce qui en sortira, ce ne sera pas l'idée de temps, ce sera le temps lui-même. Souci essentiel de l'idéalisme : le temps contient le monde, mais est soutenu lui-même, et pensé, donc créé, par la conscience. Voilà le problème.

b) L'empirisme ne se soucie pas du problème du réel, parce qu'il suppose donné le monde de l'étendue, qu'il qualifie immédiatement et implicitement de réel ; et cela tout comme le sens commun, qui ne songe pas à un problème trop compliqué. Or, ici, nous ne voulons pas de postulats de ce genre. Il faudra donc, à partir des sensations et des images — et des qualités qui leur correspondent — nous demander où est la source du réel, car il est évident que la forme ne saurait la fournir. Le réel phénoménal, qui peut devenir irréel, ne vient certainement pas de l'absolu, de l'unité ou de l'unicité.

Le Schème. — C'est pour distinguer l'esprit de cette analyse de toute inspiration empiriste que nous demandons ici au lecteur le droit de nous servir d'un mot spécial pour rappeler l'allure de cette transposition des matériaux sensibles de la connaissance. Au lieu de dire *sensations* et *images*, nous dirons dorénavant SCHÈMES. Le schème sera donc la sensation ou l'image, mais en tant qu'elles fabriquent sous le signe de l'absolu, de l'unité et de l'unicité transcendentales, le monde de l'étendue. C'est un mot comme un autre et déjà connu dans le vocabulaire de la philosophie classique. M. Revault d'Allonnes l'emploie pour désigner une espèce de virtualité ou d'habitude, que nous aurons l'occasion de rencontrer. Il ne nous semble pas indispensable dans cet emploi. Kant s'en sert d'autre part, pour résoudre un faux problème, celui de la liaison des catégories et des intuitions. En vertu de ce que nous avons dit plus haut sur la prééminence de l'analyse sur la synthèse, il n'y a pas lieu de se poser de pareilles questions, puisque ce qui est donné c'est justement la liaison que l'on cherche — en vain dès lors — à expliquer. D'ailleurs, comme l'essentiel, c'est le rôle que nous lui définissons, et non le mot qui le désigne, nous ne verrions aucun inconvénient à en changer.

Contre l'idéalisme. — Contre l'idéalisme classique, nous pensons d'autre part que l'ensemble des sensations n'est pas un simple prétexte à l'activité des catégories non-sensibles et qu'il convient au contraire de rechercher directement en elles l'origine de nombre de notions que ne sauraient expliquer à elles seules les formes transcendentes. Il y a là de multiples ressources que l'idéalisme a tort de ne pas exploiter. Car il s'oblige ensuite à paraphraser ses abstractions sans rien dire de plus de leur origine, et sans avancer la critique elle-même. Si solide que soit un système idéaliste, il y a toujours lieu de déplorer qu'il se croie tenu de renvoyer les données sensibles vers la matière, sans plus s'en occuper, en mettant sur le même plan (faute d'ailleurs commune à l'empirisme et à lui, mais sous des aspects différents) leurs présentations multiples et diverses.

Il est vrai que les adversaires de l'idéalisme pourraient ironiquement invoquer en sa faveur qu'il n'est jamais parvenu à dresser méthodiquement une table des catégories. Il les a toujours cherchées au hasard. Quelques-uns même ont cru que de ces données non-sensibles l'inventaire était impossible, et qu'il fallait se contenter de les signaler à la rencontre. Ce fut toujours une faiblesse insigne dans un grand système. Kant seul essaya de dresser rigoureusement une table des catégories. Il partit de la logique formelle, la considérant comme une science la plus achevée de la pensée humaine, et des différentes sortes de propositions, ses commentaires firent sortir les douze catégories.

Il ne pouvait réussir. En admettant même que la logique formelle soit achevée (ce dont peuvent faire douter les progrès de la logistique et de la science générale des relations), elle n'est encore qu'une science du phénomène, et sa transposition au transcendental suppose au préalable la surrection de ce transcendental. Par elle seule, elle détermine les rapports dans la conscience empirique du vrai et du faux (en tant que tels), rapports phénoménaux et non transcendants. On pourra donc retourner, commenter de toutes les manières une quelconque des propositions de la logique formelle, même améliorée en logique des relations, on n'en tirera jamais rien concernant le transcendental, parce qu'on ne saurait rien tirer du relatif qui légifère sur l'absolu. Le fil directeur de Kant ne le guidait que parce que lui-même savait où il allait, et il n'a retrouvé dans son tableau que ce qu'il était disposé à y mettre.

En fait, on ne peut procéder que par une méthode analogue à celle que nous avons suivie : découvrir directement le transcendental et le commenter comme tel, suivant une inspiration précise qui règle l'emploi de l'imagination et du raisonnement.

Première règle. — Maintenant que nous sommes sûrs qu'il ne

peut y avoir que trois catégories, nous pouvons avancer hardiment dans l'analyse de la connaissance. Voici alors une première règle de méthode, qui ne souffrira plus jamais aucune exception : UNE NOTION ÉTANT DONNÉE, L'ANALYSE CHERCHERA D'ABORD EN ELLE LA TRACE DES FORMES TRANSCENDENTALES. UNE FOIS CETTE RECHERCHE ÉPUISÉE, NOUS SERONS SÛRS QUE TOUT LE RESTE DE LA NOTION EST DU SENSIBLE, ET NE PEUT ÊTRE QUE CELA. IL RESTERA ALORS À RÉDUIRE CE RESTE À UNE COMPOSITION DE QUALITÉS, OU SI L'ON VEUT, DE SENSATIONS ET D'IMAGES, QUELLES QUE SOIENT SA COMPLEXITÉ ET SON ABSTRACTION APPARENTES.

La critique philosophique consiste précisément à nos yeux à pousser aussi loin que possible cette recherche d'éléments sensibles, et tant qu'il reste un terme qui ne s'y réduit pas, nous sommes sûr que l'analyse n'est pas terminée. C'est une règle qui ne dépend pas, comme on voit, d'un système antérieur, et nous la considérerons dorénavant comme fondamentale pour la critique, même si nous étions incapable par moments de l'appliquer convenablement. C'est dire qu'on pourra nous convaincre d'erreur sur son application, mais non sur sa valeur.

Nombre de notions que les philosophes donnent, implicitement ou non, comme simples devront donc être ramenées à ces éléments. Soit des objets de science : le nombre, le mouvement, le repère, la masse, l'éther et en général les parasensibles et les coefficients physiques ; l'atome, la matière vivante, l'impénétrabilité, l'inertie, etc... Soit des opérations dites intellectuelles ou psychologiques : abstraction, action, volonté, liberté, attention, négation, croyance, etc... Soit des notions générales, armature de notre pensée : catégorie, objet, sujet, causalité, fatalité, déterminisme, hasard, temps, espace, etc... Bref, nous n'irons point du simple au composé, mais du complexe au simple, à l'élémentaire, en sachant d'avance que les derniers éléments sont les sensations et les images.

Le pur et l'a priori. — Si l'on appelle *pure* une notion où il n'entre aucun sensible, on doit dire qu'il n'y a de pures que les formes transcendentes : l'absolu, l'un et l'unique. Pur est synonyme de non-sensible.

Mais nous qualifierons d'*a priori* l'attitude philosophique qui considère toutes les notions, pures ou sensibles, sous le biais de leur activité transcendente, et en tant que par leur collaboration, elles construisent le monde. L'*a priori* n'est donc pas une chose, mais une attitude devant les choses. Nous appellerons alors *a posteriori* l'attitude philosophique suivant laquelle le chercheur considère toutes les notions, pures ou sensibles, sous le biais de leur histoire (et par suite de leur science), dans un monde et un temps supposés donnés sans discussion. C'est l'attitude empiriste en général : historiens, savants. C'est celle des psychologues.

D'après ces définitions, nous devons dire que nous allons maintenant entreprendre une CRITIQUE A PRIORI DE LA SENSIBILITÉ. Expression importante pour situer notre tentative par rapport à l'empirisme, pour qui tout est a posteriori, chronologique, et par rapport à l'idéalisme classique, qui réserve l'a priori (épithète de notion ou d'attitude) aux éléments purs de la connaissance.

Deuxième règle. — La seconde règle de notre analyse a priori a trait aussi, mais d'une autre façon, aux rapports des deux sortes d'éléments qui composent la conscience. Ces matériaux, le pur et les sensibles, n'ont pas en effet la même origine dialectique (et la philosophie ne connaît d'autre origine que la dialectique). Le pur provient directement des commentaires sur l'absolu, commentaires qui l'élèvent d'emblée hors de tout symbole comme de toute réalité empiriques. Le sensible, la matière, est tirée par nous de cette réalité, du phénomène, c'est-à-dire de la chose créée. Pour l'un, nous pouvons dire que nous le surprenons dans son rôle de créateur, mais l'autre, nous ne le connaissons, nous ne pouvons le connaître que dans son état de créature, et c'est en transposant dialectiquement la sensation et l'image en schèmes, que nous prenons le droit de parler de transcendantal à son égard. Stratagème inéluctable.

De cette différence dans l'examen des origines, résulte une autre certitude, qui elle aussi est sans exception. La distinction entre forme et matière est telle que, TOUT EN ÉTANT LIÉES SOUS LE SIGNE DE L'UNITÉ TRANSCENDENTALE, ELLES NE PEUVENT AVOIR D'INFLUENCE L'UNE SUR L'AUTRE. Ce qu'apporte le sensible dans la connaissance et dans le monde reste intact, et les formes transcendentales ne perdent rien de leur *pureté* dans l'unité, l'unicité et l'absolu qu'elles imposent à la matière. Cela revient à dire que la forme est incapable de choisir l'aspect de la matière où l'analyse la surprend, bien qu'elle soit indispensable à l'organisation de cette matière. N'importe quel sensible ou groupe de sensibles peut être soumis à l'absolu, à l'unité, à l'unicité, et profiter de l'apport de ces propriétés fondamentales. C'est ce que nous exprimerons en disant que LA DISCRIMINATION DES SCHÈMES EST ARBITRAIRE PAR RAPPORT AU MONDE. Règle féconde, car l'analyse d'une notion entraîne presque toujours spontanément l'analyse des notions analogues. De plus, la règle étant sans exception (on voit aisément pourquoi), la distinction du sensible et du non-sensible est plus facile, dès qu'on a isolé la forme.

Exemple. — En voici un exemple : le temps apparaît à l'analyse comme l'intervention directe du transcendantal en vue de mettre de l'ordre entre les données de la sensation (le perçu) et celles de l'image (le non-présent). De ce biais, c'est l'unicité transcendentale qui joue : il n'y a qu'un temps. Cette unicité se retrouve exactement dans la

forme de l'événement, car la discrimination des schèmes étant arbitraire, l'absolu et l'unique peut recouvrir un intervalle temporel aussi court ou aussi long qu'on voudra. (Cette expression *on voudra* implique déjà une solution que nous retrouverons, mais dont il n'y a pas lieu de se préoccuper maintenant). Par conséquent, tout événement est daté, ou susceptible de l'être, car la date est la marque matérielle, sensible de cette unicité. Or, en tant qu'elle manifeste cet absolu, la date est incapable de déterminer la matière de l'événement qu'elle couvre. On voit ainsi comment les historiens qui n'atteignent et ne peuvent atteindre que le sensible des événements se servent du temps, sans avoir besoin de savoir ce qu'il est. De même pour les savants. Ils ne peuvent se servir du temps qu'en assimilant son unicité, par l'intermédiaire de la notion d'intervalle, qui est sensible, à quelque phénomène d'allure sensible ou parasensible, qui sert à le saisir. Mais ils ont soin de distinguer le temps lui-même en tant qu'ordonnateur de ces intervalles, et la manière de le comprendre par leur moyen. Sans cela leurs recherches perdraient toute autorité. Entre autres exemples, il faut qu'ils soient sûrs a priori de la notion de simultanéité, même s'ils se prouvent à eux-mêmes qu'il est impossible pratiquement de la déterminer sans erreur. Seulement, ce n'est pas leur métier de découvrir ce que peut être le temps au delà des formules matérielles par lesquelles ils tentent en vain de le saisir. C'est celui du philosophe.

Idéalisme kantien. — Il conviendrait sans doute ici de faire l'histoire de l'idéalisme, et de montrer comment notre tentative doit se comprendre à la suite des systèmes qui ont illustré cette doctrine. Mais ce serait allonger sans profit un ouvrage déjà trop abondant. Nous préférons expliquer rapidement un point précis, qui nous a inspiré et à propos duquel nous avons dû marquer une différence.

On sait que pour Kant, la critique de la connaissance, après avoir fait mention des sensations et de leur nécessité, les écarte cependant délibérément pour concentrer toute l'activité de l'esprit dans les formes pures de la sensibilité (espace et temps), dans les concepts purs de l'entendement (les douze catégories) répartis suivant quatre principes directeurs, et enfin dans la raison, qu'il définit comme le pouvoir de l'inconditionné. Bref, trois étages différents, et trois étapes de cette élaboration de la matière sensible pour donner une connaissance positive, objective, complète.

Nous sommes donc bien devant l'attitude a priori, telle qu'elle a été définie ici, l'attitude transcendental : toute réfutation qui ferait de Kant un psychologue au sens moderne du mot serait vaine.

Mais voyons de près ces formes pures. La raison, le pouvoir de l'Inconditionné, n'est autre que la faculté de comprendre et d'impo-

ser la notion d'absolu. Et comme nous savons que l'absolu est aussi un et unique, voilà que nous devons rattacher à la raison cette unité originairement synthétique de l'aperception, celle que Kant fait intervenir dès l'Analytique, à propos des catégories, mais dont il dit très sagement qu'elle domine l'activité de celles-ci.

Pourquoi Kant se croit-il obligé de maintenir ainsi distincts et d'application séparée deux ou trois groupes d'éléments non-sensibles? C'est parce que le pouvoir de l'Inconditionné, ou si l'on veut, le souci de l'absolu, ne se montre que quand les catégories ont donné avec les intuitions sensibles tout ce qu'elles pouvaient donner, à savoir l'expérience du réel phénoménal. Ainsi, l'intervention de la raison, sans enrichir ce réel, essaye seulement, par tous les moyens, d'achever le système de la connaissance, d'unir en une totale harmonie tout ce que l'on peut penser au sujet de l'univers. Or, c'est précisément là, la définition de la VALEUR. Cette notion n'est pas autre chose en effet que la manifestation de notre volonté d'organiser l'univers, à partir du réel, mais en dépassant ce réel. La valeur pose une FIN, ou d'action (morale et création esthétique) ou de contemplation (esthétique ou croyance).

La Dialectique transcendente de la Critique de la Raison Pure découvre alors l'échec éclatant de cette tentative de la raison à propos du réel, si le réel prétend suffire à cette totale organisation : l'absolu ne peut être réifié ni dans le monde, ni dans le sujet, ni en Dieu. Sans doute la raison pourra prendre sa revanche à propos des valeurs proprement dites (morale, esthétique et dans une certaine mesure, croyance religieuse). Mais nous retiendrons ici que Kant a raison de bien distinguer l'usage des catégories qui ne fondent que le réel, et celui de la raison (de l'absolu), parce que la valeur, en tant qu'elle dépasse le réel, même si elle est obligée de se servir de lui — et elle y est obligée — échappe aux catégories ; parce que, dans l'unité de la conscience transcendente, c'est la forme absolue qui fonde la valeur, le réel constitué n'étant plus à son tour que matière. Voilà à notre avis ce qu'on ne peut refuser à Kant.

Considérons alors le réel en lui-même, et le réel seul, le phénomène de l'espace et du temps. C'est le domaine où les catégories, telles que Kant les entend, assurent leur prédominance sur les intuitions sensibles. Mais quelle prédominance ? On nous dit que l'unité transcendente de l'aperception intervient dans l'usage des catégories, qu'elle contribue à régler, mais on a bien soin de ne pas faire de cette unité elle-même une catégorie. Ne pourrait-on pas supposer dès lors, qu'elle intervient non seulement dans leur usage, mais dans leur constitution ? Si cela est, les catégories kantiennees — et par conséquent, les soi-disant formes pures de la sensibilité (espace et temps) — ne seront plus des notions simples et pures, mais des complexes, où

l'analyse devra montrer d'abord l'influence de la forme absolue (le pur) et ensuite celle d'autres éléments, qui ne peuvent plus être que du sensible.

Nous devons nous poser cette question d'autant plus instamment que nous savons maintenant qu'il n'y a qu'une forme pure, l'absolu, et que les deux autres, l'unité et l'unicité, en sont directement dérivées. Nous soupçonnons que l'idéalisme kantien néglige une magnifique occasion d'analyse, et qu'il est bien invraisemblable que la sensibilité ne soit qu'inertie dans la constitution de la connaissance. Il est même dangereux de le supposer, on risque de n'offrir comme catégories que des abstractions verbales du sensible. La notion de multiplicité, par exemple, est une donnée directe du sensible, qui se rattache à l'immédiate diversité des qualités (sensations ou images). Si l'on veut en faire une catégorie qui porte ce nom, on donnera en particulier le nombre comme une notion simple, indécomposable, finalement on décrira l'expérience, on ne l'analysera pas. Il en est de même de la notion de qualité : le degré de la qualité ne se déduit pas des formes pures, parce qu'il est tout sensible, ou, en tant que notion générale, abstrait du sensible, variant avec chaque qualité. Nous verrons ce qu'il convient de penser à propos des principes de relation et de modalité. Mais on peut prévoir dès maintenant, que tout ce qu'ils comportent de pur, c'est seulement de l'absolu, de l'un et de l'unique, et que tout le reste en eux, se rattache au sensible. La causalité n'est pas simple.

Telle est l'hypothèse qui a présidé à l'ordonnance de cet ouvrage. Il n'est donc pas tout à fait exact que les formes pures transcendentales jouent ici le rôle des catégories kantienne. Elles sont les formes de ces catégories, que nous sommes obligé de considérer comme complexes.

Pour vérifier cette hypothèse, deux moyens s'offraient à notre analyse. Ou bien reprendre une à une les catégories et y déceler le sensible, mettre à jour la sensation et la qualité que Kant avait à son insu retenues pour la combiner avec l'absolu. Voie condamnée d'avance. Sans certitude sur la légitimité du fil conducteur de Kant, nous risquions d'analyser à faux ou à vide, parce qu'en fait nous n'aurions pas bien su ce que nous cherchions. Ou bien reprendre l'analyse empirique des sensations en général, mais la conduire d'après notre hypothèse : si nous ne nous trompons pas, nous devons rencontrer en elles une activité certaine, des rôles différents, et même une manière de hiérarchie qui assurerait un privilège certain à une ou plusieurs.

Nous avons choisi d'autant plus volontiers cette seconde voie que les descriptions bergsoniennes, rectifiées suivant les données de cette critique transcendentale, de cette critique a priori de la sensibilité, s'avéraient capables de mettre en évidence cette hiérarchie et ce privilège.

CHAPITRE IV

PREMIÈRES TRACES DU TRANSCENDENTAL DANS LE MONDE

Avant de faire cette enquête sur les sensations, nous allons suivre la trace du transcendantal dans la constitution de certains aspects du phénomène spatial et temporel : nous verrons comment les formes pures lui imposent certaines propriétés, dont ne saurait rendre compte la matière sensible. Bien que ces exemples mettent surtout en jeu l'unicité, on n'oubliera pas que cette propriété est liée à l'unité et à l'absolu.

1° *Le Monde dans son ensemble.* — La conscience transcendente est unique. C'est cette unicité que le jugement transcendantal applique à la matière, aux schèmes, et cette application peut être considérée de divers biais, puisque la discrimination des schèmes est arbitraire.

Si nous considérons la totalité des schèmes en négligeant leur diversité et ce qu'on peut appeler leur désordre, l'unicité sert d'abord à affirmer cette totalité comme telle, et par conséquent sans seconde ; ce qui se traduit dans le phénomène par l'unicité du monde : il n'y a qu'un monde. La dialectique classique préfère se servir de l'unité, par où l'appel à l'imagination semble mieux réglé : s'il y a deux mondes, ce ne peut être que par les divisions d'un monde unique, divisions qui n'ont de signification que par le sensible. En fait l'argument est de même nature, et repose sur le transcendantal. Notons d'ailleurs que la division du sensible ne prend son allure que soutenue par l'unité indivisible (nous allons le voir à propos du nombre).

Cette unicité est absolue parce que les schèmes interviennent, non pas en vertu de quelque spécification d'aspect sensible, mais dans leur ensemble, non pas même si l'on veut en tant que sensibles, mais en tant que devant fournir, quels qu'ils puissent être en eux-mêmes, la matière en général, que la forme élabore. Cette unicité du monde ne souffre donc aucun corrélatif de relativité : la multiplicité des mondes, en tant que chacun d'eux serait soi-disant une totalité absolue, est impensable.

2° *Espace*. — C'est pour cela que tous les mots analogues, monde, univers, cosmos, sont extrêmement vagues, tant qu'une détermination sensible quelconque n'est pas venue préciser ou essayer de préciser ce qu'il convient d'imaginer sous ces vocables. Par exemple, les expressions *monde solaire*, *monde galaxique* sont très précises, et ce sont bien les épithètes qui fixent cette précision, en permettant de cantonner chacun d'eux dans le monde total, qui reste unique.

Si maintenant, au lieu de diviser le monde en cantons distincts, nous nous efforçons, tout en repartant de la matière dans son ensemble, de distinguer dans le monde unique ainsi créé, non pas une de ses parties, mais un de ses aspects, on pourra appliquer à cet aspect la forme transcendente, de telle sorte que le phénomène choisi — ou subi, peu importe — utilisant ce bénéfice, cette élévation à l'absolu, prenne la place du monde, sans être le monde et s'assimile à lui, au moins par les qualités formelles. C'est ce qui arrive pour l'espace. Il ne s'agit pas de rappeler le mécanisme de sa création. Nous disons seulement que s'il est unique, c'est parce qu'il est pensé. Pourtant, ce n'est qu'un abstrait de qualités, et en somme une manière d'objet comme un autre, informé seulement d'une manière différente. Les qualités qui sont choisies pour le dresser ne sont qu'une partie de celles que la sensibilité offre à l'activité de la forme. Mais il compte dans notre connaissance à l'égal du monde lui-même, parce qu'on ne retient sa matière que comme fournissant à cette forme une occasion de s'exercer. S'il nous prenait fantaisie (pour ainsi parler) de créer un autre espace que l'espace usuel (euclidien), en retenant d'autres qualités, nous aurions cependant à le considérer lui aussi comme unique. Par exemple, la notion de repère de mouvement n'est pas la même pour la mécanique classique, pour les mécaniques non-euclidiennes, et pour la mécanique qu'inspireraient les descriptions bergsoniennes du mouvement, si elles en inspiraient.

L'unité transcendente donne à l'espace l'indivisibilité. Spinoza dit très bien que l'étendue, en tant qu'attribut de Dieu, est indivisible.

3° *La certitude tautologique*. — Supposons alors que la conscience ne retienne qu'une partie des schèmes. Supposition qui en fait répond à la seule réalité, car je ne pense qu'une fois à la fois, et je ne saurais penser le monde entier : cette expression n'a de signification que par la forme, par l'unité qui l'enveloppe et dispense de s'inquiéter de la matière de cet *entier*. Alors la chose pensée, en tant qu'elle est soumise au transcendental, acquiert une tonalité d'absolu, indépendante de sa réalité phénoménale, car elle pourrait être non-réelle, quelle que fût la notion ou l'ensemble des notions qui la composât. Autrement dit le transcendental ne lui donne que l'unicité, et non la réalité. C'est ce qu'on exprime en disant qu'une chose est ce

qu'elle est. Loi fondamentale du monde, qu'il ne faut pas confondre avec le principe de contradiction.

4° *Le temps*. — Le temps n'est pas le symétrique de l'espace, et c'est à tort qu'on les associe dans les commentaires qu'on fait d'ordinaire à leur propos. L'espace n'est qu'un abstrait de qualités sensibles, d'abord réelles (l'espace dans le moment présent). Le temps au contraire est le résultat de l'intervention directe du transcendantal pour mettre de l'ordre, dans la conscience, entre les données des images et celles des sensations. Il est donc vraiment pur, tandis que l'espace serait plutôt purifié.

La dissymétrie des deux notions n'empêche point que l'unicité transcendentale crée le temps comme unique, mais il ne se produit pas à son propos ce qui se produit pour l'espace, et il n'y a pas plusieurs sortes de temps. Ainsi, il serait, si l'on ose dire, plus absolument unique que l'espace, et d'une dignité supérieure à celle des phénomènes qu'il soutient.

L'indivisibilité du temps devrait suivre, comme celle de l'espace. Elle a son sens en effet, car je sais bien que le moment présent fait partie du *même temps* que le moment le plus reculé de l'histoire la plus ancienne, et que je peux passer d'une manière continue de l'un à l'autre, car la continuité transcendentale est un aspect de l'unité. Mais dans la pratique, cette indivisibilité du temps n'apparaît pas, et le temps est donné comme composé de moments distincts. On parle ainsi de la discontinuité du temps. A quoi est-elle due ?

Quand nous disons que le temps met de l'ordre entre les données des images et celles des sensations, il faut entendre que cet ordre n'est pas dû tout entier au formel, à l'unicité, mais que le sensible intervient aussi pour lui donner une allure dont ne saurait rendre compte ce formel. On peut même prévoir que toutes les querelles sur la *nature* du temps viendront d'abord de la diversité des sensibles que choisissent les différents interlocuteurs pour figurer cette notion. Alors que M. Bergson ne veut voir le temps qu'à travers certaines sensations, les savants classiques sont plus disposés à le voir à travers d'autres (qui sont aussi, comme par hasard, celles par lesquelles l'espace est dressé), et les relativistes modernes essayent de le saisir dans un mouvement d'éther, notion parasensible qui n'a aucune réalité phénoménale. On peut donc conjecturer qu'un des soutiens de la distinction des moments du temps sera cette intervention inéluctable de la sensibilité. Par exemple, le moment présent, fixé par certaines sensations, que nous appellerons les sensations internes, apparaîtra, à cause d'elles, indivisé de fait, et fera oublier l'indivisibilité du temps total, en invitant à penser les autres moments sur le modèle que nous impose le présent.

Mais l'affaire est moins simple, car une autre origine de cette distinction, de cette séparation des moments du temps, c'est encore l'unicité transcendente, qui, comme telle, isole cette partie des schèmes où elle s'applique. C'est le même mouvement de conscience qui isole le monde solaire du monde total. Seulement, cette influence est masquée ici par la force du moment présent (nous verrons à quoi elle tient) qui semble imposer la discontinuité du réel. Mais dès que le temps intervient par ses moments non-présents (passé et futur), l'imagination est maîtresse et l'arbitraire de la discrimination des schèmes joue à plein : c'est dire que le temps apparaît bien comme divisible au gré de qui le pense, et cela à l'intérieur de son indivisibilité fondamentale.

D'où des conséquences assez importantes :

a) La confusion des moments en tant que tels est impensable et leur distinction est due à la forme qui les isole. De ce biais, ils apparaissent juxtaposés. L'intervention du sensible, que nous étudierons, donne à cette juxtaposition l'allure d'une succession. Si cette unicité manquait pour constituer la singularité des moments pensés, leur confusion donnerait tout autre chose et se retrouverait sous le nom d'habitude et sous l'aspect d'une virtualité corporelle. Nous verrons le profit considérable de cette vue pour distinguer le virtuel de l'actuel. Penser le temps, c'est penser le singulier des phénomènes. On demandera peut-être comment il est possible, puisque nous ne pensons qu'une fois à la fois, que nous pensions alors plusieurs moments d'un coup, si chaque moment exige pour lui seul l'intervention du transcendental. Nous rencontrons ici un premier exemple de ce que nous appellerons l'*expérience composée*. Mais on voit de suite que l'unité de chaque moment pensé n'est pas du même rang que celle de la totalité du temps pensé. Nous nous proposons de développer ces explications quand nous rencontrerons les notions de référence et de nombre, qui en sont d'autres exemples remarquables.

b) Chaque moment devient un absolu par sa forme (l'unicité), tout en restant un relatif par sa matière (le sensible du phénomène). Cet absolu se manifeste par l'impossibilité de penser ce contenu autrement qu'il n'est, et quel qu'il soit, puisque la discrimination des schèmes est arbitraire. C'est l'origine de la notion de *fatalité* : ce qui survient, survient et ne peut être survenu autrement qu'il n'est survenu. C'était écrit. Et de toute éternité, c'est interchangeable. On voit comment cette notion est transcendente, et immédiatement étrangère à toute notion de déterminisme scientifique, qui, elle, est liée à la notion de concept et de loi. Elle s'étend naturellement à tous les moments du temps aussi bien à ceux dont nous pouvons connaître le contenu (le présent et une partie du passé) qu'aux autres, ceux que nous ne connaissons jamais. Elle peut être négligée, mais ne saurait être dé-

truite, et reparaît dès que nous pensons le moment en lui-même, en tant que tel. On voit aussi comment la certitude tautologique se rapproche de la fatalité.

c) Cette unicité se manifeste par une date, et l'ensemble des dates forme la chronologie. C'est un des deux aspects, le plus immédiat, sous lesquels le monde est pensable, l'autre étant la science. Aspect normal, absolu. On appelle *événement*, le phénomène en tant qu'il est soumis à cette unicité absolue du moment. Il nous est impossible ici de suivre la théorie commune qui définit l'événement par la multitude infinie de ses détails et de ses aspects. D'abord parce qu'il nous paraît que l'événement est *un* avant d'être multiple, et ensuite parce que chaque détail à son tour peut être considéré comme unique. Où s'arrêter alors ? Inutile de faire remarquer que la date s'exprime d'une manière sensible, mais que l'essentiel en elle, c'est sa forme, l'unicité.

d) La discrimination des schèmes étant arbitraire, le moment peut être, comme on a déjà dit, aussi long ou aussi court qu'on voudra. Cette notion d'intervalle (long ou court) est en effet sensible. Mais quelle que soit sa longueur, il est remarquable que l'unicité transcendente, en la faisant *moment*, en soutenant sa *datation*, lui enlève pour ainsi dire son caractère de succession, et fait négliger sa longueur : une date présente tous les détails de son moment sur le même plan. On le verra surtout à l'emploi du mot *présent*, qui peut couvrir, suivant le contexte, des intervalles plus ou moins considérables, sans fixation de limites.

L'acception normale du mot moment comporte un certain intervalle, à peu près celui qui correspond au présent vivant, variable suivant les individus, mais tenu entre des limites assez bien définies. Tout ce qu'on vient de dire à son propos s'applique à l'« *instant* » (on dit aussi l'instant mathématique) qui est le moment dont l'intervalle est réduit à zéro. Rien d'étonnant à cela car cette réduction à zéro, si elle fait aussi intervenir le transcendental, est entièrement étrangère au rôle qu'il joue ici dans la naissance de la date. On le verra plus tard.

e) La discrimination des schèmes étant arbitraire, rien n'empêche de diviser la matière sensible de l'événement, et de considérer chaque partie ainsi obtenue, comme un événement. C'est même la définition pratique de l'événement, car on ne saurait penser l'univers entier dans sa matière. Ainsi, deux événements pourront porter la même date. Si alors on les rapproche, sous le signe de cette date unique, tout en les maintenant, en tant qu'événements d'abord pensés, comme distincts, et qu'on fasse abstraction de toute explication, c'est-à-dire de toute notion scientifique de déterminisme et de loi, on rencontre la notion de *hasard*. Le hasard est en effet l'état mutuel de deux (ou plusieurs événements simultanés considérés cependant comme distincts

et sans autre lien que cette simultanéité. Il apparaît ainsi inutile pour en rendre compte de revenir à la notion de séries diverses, dont les derniers événements coïncideraient, car cette coïncidence seule y suffit : la rencontre en un moment unique de deux événements est antérieure à toute intrusion de la science.

Autres exemples. — Ce qui précède établit des lois générales et nécessaires touchant le monde de l'espace et du temps. On comprend bien ainsi la nature et l'influence de ces cadres que constituent les formes transcendentes. Or, ce n'est pas seulement en vue de la constitution du monde en général, en tant que monde, que nous pouvons surprendre cette influence. Elle intervient dans certaines expériences particulières, dès que ces expériences engagent, de quelque manière que ce soit, une nécessité qui dépasse le sensible et la qualité. Nous allons en offrir deux exemples.

A) *La notion de référence.* — Suivant la définition cartésienne du mouvement, sur quoi repose toute la cinématique, il n'y a de mouvement d'un mobile que par rapport à un repère. Sans vouloir faire l'analyse complète de cette expérience, demandons-nous ce que lui apporte le transcendental.

Au compte du sensible, nous mettrons les notions suivantes :

1° Le mobile et le déplacement du mobile.

2° Le système matériel de référence.

Nous disons ici le système matériel de référence, parce que même quand il est figuré par un trièdre géométrique, ce trièdre, outre qu'il a trois dimensions, qui sont d'origine sensible, n'a de signification que par un ou des solides d'une rigidité à peu près assurée, et dont il n'est que l'abstraction. Nous renvoyons à plus tard les discussions qui concernent le sensible du phénomène, en particulier le mouvement.

L'intervention du transcendental se manifeste par l'absolu que nous rencontrons dans cette expérience :

1° Le système de référence, en tant que référence, devient unique absolument. Au vrai, c'est tout l'espace qui est d'abord et d'un coup fixé autour du système matériel choisi. Dans la pratique évidemment on restreint l'expérience de cette totalité aux environs immédiats de ce système ; mais la théorie ne saurait lui donner de limites. Une pierre qui tombe à la surface de la terre a un mouvement que l'on peut rapporter à la lune ou à Sirius.

2° L'immobilité du système de référence est une immobilité absolue, qui ne peut être autre chose qu'immobilité, tandis que l'immobilité du mobile quand elle se produit, n'est qu'une vitesse nulle qui peut devenir non-nulle. Il y a donc une différence de nature entre ces deux immobilités.

3° Le mouvement, en tant qu'expérience rapportée à un sujet qui le pense, est toujours perçu ou imaginé. Par exemple, je vois le tramway rouler sur ses rails et disparaître au tournant de la rue. Et mon voisin d'en face le voit également, mais d'une autre manière. Le wattman, le conducteur, les voyageurs, les passants perçoivent, chacun à sa manière, la mobilité du convoi. Or l'application du transcendantal au sensible de l'expérience enlève à ce sensible son caractère de subjectivité personnelle, centrée autour du corps vivant, grâce à qui le mouvement est perçu. Dès l'instant que nous savons que c'est le même tramway pour tous, mon voisin et moi, nous oublions qu'il le voit rouler de gauche à droite et moi de droite à gauche, nous ne retenons plus que l'espace pour ainsi dire *en soi* et le mobile. L'espace n'est plus ce milieu qui entoure mon corps, abstrait de qualités diverses, mais un milieu dont l'origine sera où il me plaira, formule qui en rappelant l'arbitraire de la discrimination des schèmes, prouve déjà l'intervention de l'absolu. Le mobile y parcourra une trajectoire qui sera la même pour tous les spectateurs, abstraction faite de leurs positions individuelles. Cette abstraction est extrêmement importante en mécanique, car la science n'existerait pas sans elle : c'est elle qui vraiment rend le mouvement *absolu*. Et c'est une faiblesse dans la description bergsonienne des mouvements que d'avoir voulu définir cet absolu par rapport au corps vivant de l'observateur. (Nous en verrons à fond les causes.) Car pour la cinématique, l'observateur est en vérité un observateur idéal, qui percevrait le mouvement de partout à la fois. Les savants ne se trompent d'ailleurs jamais quand ils emploient ce mot, parce que leurs formules savent négliger complètement l'individuel des observations (à moins que cet individuel ne soit l'objet d'une autre étude méthodique, comme quand il s'agit de perspective), et l'objectivent aussitôt. On pourrait même tirer argument de cette impossibilité d'un observateur quelconque, en chair et os, pour douter que la conscience transcendentale soit vraiment une conscience ; mais on voit mieux alors la nécessité de la garder comme fiction didactique

Il s'agit bien ici de la même transposition que de celle de l'espace : abstrait de sensibles et centré autour de mon corps, il est décentré par l'intervention du transcendantal et l'on *replace* en lui, comme s'il venait de l'esprit pur, les choses sans lesquelles il n'existerait pas. Ainsi pour le mouvement.

Objection. — On peut demander — et ce serait une objection — pourquoi le transcendantal s'applique au seul système de référence et non au mobile. Pourquoi ce choix ? Nous répondrions par deux remarques. D'abord tout le paragraphe précédent prouve que ce n'est pas seulement le repère qui est atteint, mais le mobile, et le mobile

qui se meut. Et on aura beau dire que ce mouvement est absolu parce que la fixité du repère est absolue, il conviendra toujours de faire remarquer justement que c'est la fixité qui est d'abord privilégiée ou saisie par le transcendantal, et non la mobilité. Comme le transcendantal est incapable par lui-même de toute explication, il faudra bien alors la chercher et la trouver dans le sensible. De fait, c'est bien le sensible qui propose ce privilège (il ne l'impose pas, la restriction est d'importance) à telle donnée plutôt qu'à telle autre. Ici le choix de cette donnée est clair : la donnée visuelle à deux dimensions (d'où sortira le plan) est retenue comme repère à l'exclusion de toute autre, parce qu'elle est la seule qui par son immobilité relative permet de réunir clairement et distinctement en un seul acte de perception le repère et le mobile. Et c'est encore cette immobilité qui permet de comprendre — non moins clairement — la composition des vitesses, des accélérations, et de tous les vecteurs de même espèce. Cette *proposition* par le sensible visuel est assez forte pour, malgré le privilège bergsonien du muscle, qu'il ne se soit encore trouvé aucun savant qui essaye de combiner le calcul à la description bergsonienne du mouvement.

4° La discrimination des schèmes étant arbitraire, aucun repère n'est d'abord privilégié : le savant peut donc choisir celui qu'il veut et par là encore se manifeste le caractère non-sensible, transcendantal, du repère. Car lorsque je change de repère, lorsque, par exemple, je prends tout à coup l'ancien mobile comme repère, et l'ancien repère comme mobile, rien n'est changé dans le sensible de l'expérience : le témoin verra exactement les mêmes qualités, les mêmes assemblages, et cependant, tout sera bouleversé. Changement d'esprit, de raison, et non de perception.

Mais ici se pose une question très importante, qui met en jeu l'arbitraire même de la discrimination des schèmes, c'est-à-dire un des fondements de cet ouvrage. Peut-on vraiment changer de repère ? L'expérience ne nous impose-t-elle pas un tel système plutôt que tel autre ? Ne refuse-t-elle pas ce que proclame la théorie, qui ne connaît que le papier ?

Deux arguments pourraient le faire croire. D'abord l'argument bergsonien, qui renouvelle l'objection faite à Descartes : lorsque Pierre court devant moi, qui suis assis et tranquille, jamais je ne pourrai croire que c'est lui qui pourrait être immobile (ou passer pour tel), et moi qui suis en nage. Pour M. Bergson, il y a donc un mouvement réel absolu. Voilà l'argument kinesthésique.

D'autre part, on n'a pas attendu longtemps après Descartes pour fixer dans l'univers un système de référence privilégié, et pour affirmer que le soleil est le centre de notre système planétaire, que le mouvement des planètes est réel, absolu, que le mouvement apparent du

soleil au dessus de notre horizon est une illusion due aux dimensions de la terre, à sa distance au soleil, etc... C'est l'argument galiléen.

En attendant de résoudre complètement le problème, une simple remarque nous en dégagera provisoirement : la mécanique classique ne nous impose ce système privilégié que quand la notion de force fait son apparition ; il est donc à prévoir que ce privilège du soleil n'est point transcendantal (en dépit du mot absolu, que les savants emploient ici dans un autre sens), mais lié, d'une manière indirecte, sans doute, mais certaine, à l'existence de la force, à sa nature. Et comme la force est liée à son tour à l'exercice du système musculaire, il faut prévoir dès maintenant que l'argument galiléen rejoint au fond l'argument kinesthésique, et tient à ce que nous appellerons bientôt le privilège bergsonien des sens internes. Cette remarque est soutenue par deux autres, d'abord que le soleil lui-même est considéré comme mobile dans le champ galaxique, et ensuite que la relativité généralisée de M. Einstein a précisément essayé, abstraction faite de toutes les difficultés de calcul, de délivrer la mécanique de cette sujétion galiléenne. C'est donc en somme, un procès à instruire entre la force, concomitante du mouvement, et le mouvement, déplacement cartésien. Procès de sensations.

L'arbitraire de la discrimination des schèmes reste donc intact. D'ailleurs c'est parce qu'il ne peut être violé que nous étions certains d'avance que le privilège invoqué est d'ordre sensible.

4° Voici un autre aspect de cette application du transcendantal à la notion de repère, que suscite la composition des mouvements.

On sait ce que cette expression signifie : si je me meus dans le couloir d'un wagon en marche, ma vitesse par rapport à la terre est composée par ma vitesse par rapport au couloir, au wagon, et par celle du wagon par rapport à la terre, les deux vitesses s'ajoutant géométriquement (parallélogramme des vitesses). Le paradoxe de ces considérations que les Anciens n'ont jamais su débrouiller, tient à ce fait que d'une part chaque mouvement, chaque vitesse, constitue à lui seul une expérience complète, et que cependant d'autre part on parvient à comprendre en une autre expérience, ni plus ni moins complète, la composition de mouvements d'abord distincts. Ma vitesse par rapport au wagon se comprend par elle-même. De même la vitesse du wagon par rapport à la terre (vitesse relative et vitesse d'entraînement) ; et aussi enfin, ma vitesse par rapport à la terre (vitesse absolue). Mais la composition des mouvements doit me faire comprendre, en une autre expérience, différente des trois énoncées que la vitesse absolue est la résultante des deux autres. Il est bien évident que ce n'est pas une expérience sensible ; on ne perçoit pas trois vitesses à la fois. En fait nous ne percevons que leurs symboles, trois flèches qui composent un triangle. Il n'en est pas moins vrai que ce triangle aurait un tout

autre sens si nous ne voyions en lui qu'une figure géométrique, alors que nous ne nous servons précisément de ses propriétés géométriques que pour faire comprendre ses mécaniques.

Comment cela est-il possible ? D'abord, assurons-nous que l'intervention de la donnée visuelle à deux dimensions est péremptoire. Si nous n'avions que nos muscles pour connaître le mouvement, s'il ne nous était pas possible de fixer par une trajectoire le déplacement de chaque mobile, de manière à comprendre simultanément les trois mouvements élémentaires, nous n'en aurions jamais l'idée. Il faut même dire que nos professeurs, savants hommes, abusent quelque peu de la facilité qu'apporte dans l'intelligence de la question l'emploi de cette donnée à deux dimensions. Le scrupule de certains écoliers les arrête devant l'incompréhensible de ces trois expériences en une.

Mais le transcendantal y est aussi pour beaucoup, puisque nous dépassons l'expérience, non seulement par la fixité absolue du repère, mais par leur multiplicité. Leur accord ne peut donc se faire finalement que par l'intervention du non-sensible, la forme transcendente.

Tout d'abord l'absolu de l'unicité exige l'institution d'une hiérarchie entre les repères, et les savants appelleront très justement mouvement absolu le mouvement d'un mobile rapporté au dernier des systèmes de référence (qu'on peut aussi appeler premier), celui qui n'est que repère, et mouvement relatif tout autre. Comme le choix est arbitraire, n'importe quel système peut remplir ce rôle de repère absolu. Et de même pour les intermédiaires.

Ensuite, chacun des autres systèmes, est en vertu de cette même unicité le seul à occuper le degré qu'il occupe dans la hiérarchie. Il joue le rôle de mobile par rapport à ceux qui le séparent du système absolu, et de repère par rapport aux autres. Finalement, il y a un mobile qui n'est que mobile. Voilà ce que donne l'analyse.

Si l'on s'amuse, épisodiquement, à vouloir confondre les deux rôles de repère et de mobile d'un de ces systèmes intermédiaires, on tombe dans les deux derniers sophismes éléates. La flèche repère est immobile ; par rapport à l'arc, mobile. Dans le stade, la vitesse du même char varie avec celui que l'on prend comme repère.

Mais la dialectique doit pousser plus loin. L'unicité du dernier repère est bien transcendente, directement.

Mais celle des autres ? Elle ne peut l'être de la même façon puisque chacun d'eux n'occupe qu'un degré de la hiérarchie des repères, et que le plus proche de l'absolu est déjà relatif. Comment cela est-il possible ?

L'expression *absolu relatif* qui vient naturellement à l'esprit nous suggère la réponse. Nous en connaissons déjà un, et même nous n'en connaissons qu'un : la conscience empirique. C'est elle qui doit intervenir ici, même s'il n'y paraît pas.

Elle intervient en effet. Lorsque la vitesse relative se compose avec la vitesse d'entraînement pour donner la vitesse absolue, il faut que la première saisie attende pour ainsi dire la venue de la seconde, pour qu'une troisième expérience les lie tout en continuant de les distinguer. Or si le sensible seul entrait en jeu, cette distinction se perdrait dans l'ensemble de la figure géométrique. Il faut donc qu'intervienne dans la conscience transcendente qui englobe le tout, une série d'expériences particulières complètes, qui se juxtaposent (ou se superposent), se combinent tout en gardant chacune son unicité et son absolu. Le rôle de chose pensée qu'elles assument en même temps que leur multiplicité empêche de les considérer comme des absolus. Il faut donc que soit intervenue la conscience empirique. Il faut que le jugement transcendantal qui unit immédiatement leur matière lie cependant des jugements empiriques distincts les uns des autres et de cette matière. Tout se passe comme si entre le transcendantal du jugement et le sensible de la chose connue, venaient s'interposer d'autres jugements, qui en tant qu'intermédiaires ne peuvent plus être absolus, et qui gardent cependant chacun son unité et son unicité d'expérience complète, en prenant comme matière les mêmes éléments sensibles, mais disposés autrement, que le jugement transcendantal.

C'est là ce que nous appellerons une EXPÉRIENCE COMPOSÉE. La notion de référence n'en est qu'un exemple.

On pourrait alors dire que cette composition d'expériences était implicite dans la surrection de la conscience empirique elle-même, puisque cette surrection, nécessaire à la connaissance (penser, c'est penser qu'on pense) suppose la distinction des deux ordres. Sans doute, mais ici, elle est redoublée, et chose remarquable, appliquée au monde lui-même. Aussi devons-nous refuser ce redoublement, quand il ne s'agissait que de la pensée (je pense que je pense que je pense, etc...). Mais nous devons l'accueillir, quand le concret vient le soutenir comme dans l'exemple analysé. Dernière remarque, inutile sans doute aux yeux des connaisseurs, mais qui résume bien tout cela : nous n'entendons pas par composition d'expériences un certain mélange, une certaine juxtaposition d'expériences diverses, où il ne s'agirait que de composer des sensibles, comme lorsqu'on dit que deux personnes se ressemblent. Ici, nul besoin de distinguer les expériences particulières, qui ont donné chacune la connaissance d'une personne, et de retenir cette distinction dans l'expérience finale, car la ressemblance peut compter comme la matière immédiat d'un jugement. D'une manière générale, tout ce qui n'est qu'objet d'observation ou d'imagination donne lieu à une simple intervention de la conscience empirique, comme renfort de la transcendente. Mais dans l'expérience composée, elle sert à glisser, dans l'unité transcendente d'autres unités de même source, de même allure que celle-ci et cette

intervention constitue l'essentiel de la composition. Ces *unités secondaires*, tout en devenant matière pour la conscience pensante, gardent cependant l'allure d'un reflet de l'unité transcendente.

B) *Le Nombre*. — Qu'il y ait du sensible à l'origine du nombre, ce n'est pas douteux : aucune forme transcendente ne saurait rendre compte de la multiplicité et de la division. Mais, comme à propos de la référence, nous allons en énumérer brièvement les aspects pour mettre en évidence l'intervention du transcendental seul. L'analyse complète sera faite plus tard.

a) Nous surprenons d'abord une multiplicité obtenue par l'addition d'une quantité à une autre quantité. L'addition est une opération matérielle ; nous verrons d'ailleurs pourquoi elle est insuffisante pour expliquer tout le sensible du nombre. En attendant, nous pouvons nous tenir à la théorie commune.

b) Cette série naturelle est à une dimension. Voici ce que nous entendons par là : étant donnée une grandeur continue, c'est-à-dire telle que l'on puisse passer d'un degré à l'autre par autant d'intermédiaires que l'on veut, nous disons qu'elle n'a qu'une dimension quand, pour passer d'un degré à un autre degré, on est obligé de passer par les mêmes intermédiaires que pour revenir du second au premier. La donnée de la sensation musculaire, par exemple, n'a qu'une dimension, si l'on ne tient compte que d'un seul muscle, et si l'on fait abstraction de l'espace où il se meut. Les alliances des différents muscles compliquent d'ailleurs beaucoup cette notion. Par contre, nous ne parlerons même pas de dimension à propos des données visuelles de couleur ou d'intensité lumineuse, parce qu'il n'est pas nécessaire de passer par les mêmes intermédiaires pour aller du bleu au rouge et du rouge au bleu : il n'y a pas en effet d'ordre imposé dans la série des couleurs, ni dans celle des intensités.

Dans ces conditions, nous disons que la série numérique naturelle est à une dimension parce que pour passer de 3 à 8 par exemple, on est obligé de passer par les mêmes nombres que pour revenir de 8 à 3. Au contraire, dès que le continu permet plus d'une dimension, la liaison de deux degrés différents peut se faire par autant de chemins que l'on veut. La nature sensible de la notion de dimension numérique est attestée, avant même que l'analyse des données sensibles le montre directement, par l'existence des nombres dits imaginaires, ou complexes, qui sont en effet à deux dimensions. Nous aurons l'occasion d'éclaircir cette notion.

Pour le moment, ces deux caractères sensibles suffisent à imprimer à l'arithmétique une allure expérimentale. Mais l'intervention du transcendental altère complètement cette allure.

1° Si en effet les nombres n'ont point de signification sans le sensible compté, il n'en est pas moins certain que la base de la numération, c'est l'unité. Or, cette unité n'est autre que l'unité de la conscience transcendente, qui unifie — et unicifie — le sensible qu'elle pense. Il en résulte que d'un coup, le nombre, qui du biais sensible est le produit de l'accumulation de ces unités répétées, acquiert un caractère non-sensible, qui fait croire d'abord que la multiplicité elle-même serait formelle. De fait, quand on calcule, on fait abstraction des choses comptées, bien que les choses comptées soient indispensables pour dresser le nombre.

Ce non-sensible du nombre permet de négliger, dans la description de sa genèse, une étape que les purs empiristes, pour qui tout est d'allure expérimentale et sensible, se croient obligés de mettre en évidence. Un nombre déterminé, 3 par exemple, serait d'abord qualité, et comparable comme tel, à toute autre donnée de sensation. Si vous dessinez trois points, il est sûr que la qualité *trois* peut être perçue d'une manière immédiate au même titre et de la même manière que la qualité *étendue* ou la qualité *blanc*. Et vous aurez sans doute réussi à assimiler le nombre à une qualité ordinaire quand vous aurez montré ainsi que CHAQUE nombre doit être comme CHAQUE qualité, un concept, produit de l'abstraction des sensibles et de la généralisation. Le nombre 3 est ce qu'il y a de commun à certaines choses, dont quelques-unes sont assez connues pour fournir un semblant de support à la thèse ainsi énoncée. Le nombre 12 est ce qu'il y a de commun aux apôtres, aux mois, aux signes du zodiaque, etc...

Mais apparaît vite l'in vraisemblance d'une telle théorie. D'abord, elle ne supprime point une seconde étape, dans la formation du nombre, et dont le résultat, décisif pour l'arithmétique, est de relier entre eux ces différents concepts obtenus séparément, et de les relier par le moyen de l'addition, l'accumulation de un sur un. Le problème de l'origine de cette unité se pose donc ainsi de nouveau, et insoluble par la notion de concept, car il n'y a pas de concept de l'un : ce n'est pas un abstrait sensible ; nous le verrons mieux quand nous aurons montré que l'abstraction est une opération qui exige en effet l'intervention de la forme transcendente, c'est-à-dire de l'unité (et de l'unicité).

D'autre part, cette première étape même est douteuse. Le nombre ne peut être ainsi qualité qu'en ce qui concerne les premiers, les plus petits, par exemple jusqu'à 8 ou 10, suivant la disposition spatiale des choses comptées et les habitudes du compteur. Passé ce maximum, c'est la construction par l'addition de l'unité qui prévaut et l'abstraction-généralisation est complètement négligée.

Enfin, même en ce qui concerne ces petits nombres, ils ne sont nombres qu'en perdant cet aspect qualitatif, et ils le perdent par l'in-

tervention de cette unité non-sensible, qui distingue, qui sépare même, si l'on veut, ce à quoi elle s'applique. On peut donc admettre qu'à l'origine il y a des qualités-nombres, qui en tant que qualités correspondent à des données sensibles, mais l'arithmétique ne commence que quand l'unité transcendendale a pris possession de la chose pensée (et nombrée par cette possession) et qu'elle a commencé à construire la série des nombres entiers. L'application de chaque nombre aux choses du monde qui lui correspondent, 12 aux mois, aux apôtres, apparaît postérieure à cette construction, puisqu'il faut compter ces choses (1).

2° D'après ce qui précède, on voit que l'expérience de la multiplicité numérique est une *EXPÉRIENCE COMPOSÉE*. En effet, il n'y a qu'unité que par l'intervention répétée de l'unité, qui en tant qu'unité est non-sensible et en tant que répétée n'est plus transcendendale. Le nombre 8, par exemple, exprime que l'unité est répétée huit fois dans la totale unité qu'on appelle huitaine ou 8. Chaque unité est en fait de même nature que l'unité totale, mais d'un ordre différent. Les chiffres sont des symboles qui manifestent cette transposition du transcendental dans le sensible, dans le phénomène, et ils ne peuvent évidemment que transcrire l'indivisibilité de chaque unité. C'est l'origine de ce qu'on appelle la discontinuité du nombre. Notion assez curieuse. Car la continuité a pour origine l'unité transcendendale elle-même, en tant précisément qu'elle est *d'un seul tenant* ? Qu'elle soit aidée dans ses manifestations par certaines données sensibles plus favorisées que d'autres, comme l'indivision de fait de certaines données internes, ou la donnée visuelle de ligne, de surface ou de volume, c'est tant mieux. Mais la véritable origine est transcendendale et tient à l'indivisibilité absolue de l'unité.

Or, comme la discrimination des schèmes est arbitraire, on peut dire que la quantité numérique est continue et de fait, la discontinuité qu'on vient de surprendre attachée aux unités d'ordre phénoménal se brode sur cette continuité primitive, puisqu'elle tient à cette

(1) On pourra remarquer, en anticipation, que nous savons d'avance que cette construction est illimitée comme une généralisation, et que c'est pour tout dire une première « induction ». Cependant, ce n'est pas à son propos qu'il conviendra d'employer ce mot d'induction, parce qu'à vrai dire, il n'y a pas de risque ici, et que la vérification de l'existence d'un nombre est en même temps sa construction. De plus, et ceci est plus important à remarquer, quand nous voudrions comprendre un des aspects de l'induction, celui par lequel elle est pensée en extension, nous nous apercevrons que c'est l'intervention de la série numérique — donc supposée déjà fondée — qui le soutient. En fait, le mot induction n'a sa place en arithmétique que quand il s'agit de vérifier une formule de liaison entre certains nombres (déjà construits), et seulement admise pour les autres. En d'autres termes, la construction des nombres n'est pas une induction — puisqu'elle fonde cette induction. Mais la manipulation et la découverte de leurs propriétés exigent l'emploi de l'induction.

interposition d'unités indivisibles dans la pensée de la quantité totale. D'où une espèce de contradiction (en fait une véritable antinomie kantienne) entre deux quotités d'ordres différents. Il semble que pour passer de 3 à 4, par exemple, on doive procéder par bonds, par à-coups, fussent-ils très petits (de 3,987 à 3,988, etc...) alors que si l'on pense à la quantité 4, en tant que donnée d'un coup comme 4, il y a évidemment continuité à l'inférieur d'elle-même (entre 0 et 4), puisque ce 4 constitue une unité.

Les mathématiciens se tirent de cette antinomie comme de toutes en définissant la continuité arithmétique comme la possibilité d'établir autant d'intermédiaires que l'on veut entre deux nombres quelconques. Solution très satisfaisante et la seule d'ailleurs possible.

3° Ce conflit éclate d'une autre façon, et d'une manière entièrement imprévisible pour l'analyse transcendentale, car ce devient une question d'expérience arithmétique, à propos des nombres irrationnels. Ils sont fort bien nommés, parce que justement ils ne sauraient s'accommoder de cette représentation par les chiffres, tirée de l'unité transcendentale. Pourtant, ils ont une signification expérimentale aussi certaine que celle des nombres entiers, car ils manifestent des opérations matérielles exactement semblables à celles qui donnent naissance à ceux-ci. Là encore les mathématiciens sont intervenus et par la continuité, entendue comme ils le veulent, ils ont défini la notion de coupure. Un nombre irrationnel est celui qui divise l'ensemble des nombres rationnels en deux groupes, tels qu'il n'y ait pas dans le groupe des plus petits que lui, de nombre qu'on puisse dire plus grand que tous les autres, et dans le groupe des plus grands que lui de nombre qu'on puisse dire plus petit que les autres. Comme LA SÉRIE NUMÉRIQUE EST UNIDIMENSIONNELLE, ces comparaisons de nombre sont possibles et la définition suffisante, parce qu'il faudra bien franchir la coupure, le nombre irrationnel lui-même, pour passer d'un groupe à l'autre, et il sera seul. Il est donc très ingénieux de donner un nombre irrationnel comme plus grand que tous les nombres rationnels d'un groupe, et plus petit que ceux de l'autre. Mais si la coupure introduit ainsi dans l'étude des nombres un moyen de placer les irrationnels, et de s'en servir, elle n'a jamais été et ne saurait être un moyen de prévoir l'existence singulière de chacun d'eux, qui est due à une opération matérielle parfaitement déterminée (par exemple, une extraction de racine). La notion de coupure ne peut lui être appliquée qu'*après* qu'on a démontré qu'il existait. Par exemple, la racine carrée de 2 est irrationnelle, parce qu'on démontre qu'il est impossible de la mettre sous la forme d'une fraction dont les termes soient des entiers.

4° Cette prédominance de l'unité, qui est en même temps unicité, explique le rôle privilégié, dans la manipulation des nombres du nom-

bre 1. Mais d'autre part, il est évident que ce privilège est d'écriture, qu'il tient à ce que les chiffres sont directement inspirés par la forme transcendente, et qu'il n'atteint pas la quantité numérique elle-même, la chose calculée, le phénomène arithmétique. Les modernes ont donc eu raison en ne suivant pas les Anciens sur ce point. Le nombre 1 est d'égale dignité, et non supérieure.

5° La nature non-sensible de l'unité est le fondement d'un axiome d'arithmétique que les mathématiciens négligent d'énoncer, sans doute parce qu'il est trop évident, à savoir que toutes les unités de même ordre sont égales : en effet, elles sont identiquement les mêmes. Cet axiome peut servir de définition et de postulat d'existence à la notion d'égalité. On surprend très bien ici la nature de cette expérience composée, car il n'y a évidemment d'égalité, c'est-à-dire de comparaison que par des opérations matérielles, mais le non-sensible de l'unité introduit une notion d'exactitude dont aucune matérialité ne saurait rendre compte. Nous le revoyons à propos de la naissance du zéro. Elle se fait par l'intermédiaire d'une opération fort bien définie sensiblement, la soustraction, que nous étudierons plus tard. Cardinalement, le zéro est le résultat de l'opération 1-1. C'est donc positivement un nombre, mais il ne saurait venir de l'addition, comme on voit. Ce n'est pas non plus le résultat d'une négation, même si le résultat sensible d'une négation peut se comparer à zéro. Disons aussi qu'il n'y a pas de zéro ordinal.

6° Nous disons unités de même ordre, car le sensible nous invite par ses opérations de multiplication et de division à découvrir d'autres unités que celles qui résultent d'abord, dans une expérience arithmétique bien déterminée, directement de l'unité transcendente. Il suit dès lors, sans qu'il soit besoin d'insister, que l'introduction des nombres fractionnaires correspond à l'apparition d'une *expérience composée*, où les unités, au lieu de se juxtaposer, s'insèrent les unes dans les autres, se compénètrent, exactement comme les systèmes de référence dans le repère dernier, unique. On devra faire la même analyse à propos de l'intervention de la conscience empirique, bien que nos manipulations des nombres nous aient habitués rapidement à ne considérer que la représentation symbolique sensible de la quantité numérique, et non les différents plans arithmétiques où se meuvent les diverses unités.

7° Le nombre cardinal correspond à la quantité numérique elle-même, la chose calculée, le phénomène enfermé dans l'unité totale de chaque ordre. Il est donc divisible, et d'une manière générale, manipulable comme un phénomène analogue aux autres phénomènes du monde. Les précautions à prendre dans cette manipulation tiennent seulement à la déhiscence que nous avons observée entre la quantité numérique et le chiffre qui sert à l'exprimer.

Au contraire, le nombre ordinal correspond au transcendental lui-même, en tant qu'il projette son indivisibilité sur la quantité numérique. Il ne saurait donc s'exprimer que par des entiers, et il ne connaît pas le zéro. Il faut toujours se souvenir de cette distinction d'origine, quand on compare les propriétés de ces deux sortes de nombres.

CHAPITRE V

LOGIQUE

Le Pensé. — Ce n'est point par hasard que les premières manifestations du transcendantal apparaissent aux mathématiques, et l'on pourra précisément appeler mathématiques les notions où la forme transcendentale se manifeste plus nettement qu'ailleurs. Sans doute l'activité du sensible y est indispensable, mais la collaboration des deux éléments et la subordination (en vue d'un certain genre de réel) du sensible au pur sont si étroites, que non seulement les mathématiques sont les premières nées des sciences, mais que le développement des cadettes semble les conduire à se soumettre bon gré mal gré à la discipline des nombres ou des relations spatiales. Nous n'aurons pas à nous occuper de cette espèce de normatif, dont l'étude exige un autre ouvrage.

Or les mathématiques ne sont pas les seules disciplines qui expriment si nettement le transcendantal. La Logique, aussi ancienne, apparaît également comme normative par rapport aux sciences, et peut-être plus légitimement, car les mathématiques, si épurées soient-elles, appartiennent encore au phénomène du monde, et elles lui appartiennent directement. Même à propos des expériences composées, lorsque nous faisons appel à la conscience empirique pour rendre compte de cette subordination des différents intermédiaires non-sensibles par rapport au transcendantal, cette conscience disparaît ou au moins s'efface devant le phénomène étendu ou numérique. On pourrait au besoin nier cette intervention : on ne reculerait pas devant la tentation de dire que le monde est capable de se hiérarchiser seul.

Il n'en va pas de même pour la Logique. Elle aussi va se présenter comme la discipline du transcendantal appliqué au monde, mais *à travers la conscience empirique*, et de telle manière que toutes les certitudes acquises devront être rapportées à cette conscience, et à elle seule.

Reprenons notre analyse à partir de la création de cette notion. Si nous la considérons comme un simple spectacle phénoménal, elle est rapportée, nous verrons comment et pourquoi à un sujet, à une personne (moi, pour commencer). Que ce spectacle soit considéré à

la manière bergsonienne, comme un déroulement, un enchevêtrement dans la durée, ou comme le reflet immédiat de la conscience transcendente, et soutenant dans le moment présent, privilégié, le temps où se déroule le monde étendu, il est d'abord simplement le redoublement psychologique du spectacle du monde.

Mais il en diffère de deux manières :

En premier lieu, il ajoute au spectacle du monde réel, celui de la fantaisie et de la représentation du non-vécu, que lui apporte l'imagination. L'image est bien en effet la fille de la perception, en ce qui concerne le réel, mais une fois constituée, elle peut jouer pour son compte et présenter non seulement l'imaginé qui grâce à certains mouvements de mon corps pourrait coïncider avec le perçu (je prévois qu'en me déplaçant, je *verrais* comme réelle l'usine électrique qui fournit le courant à mes lampes et que j'imagine maintenant), mais encore l'*imaginaire*, ce qui ne peut coïncider avec aucun perçu, par exemple les chimères, les rêves, les hypothèses non vérifiables. A ce compte le domaine du *pensé*, tout issu qu'il soit du domaine du réel, donc du perçu, est bien plus vaste que lui.

En second lieu, ce *pensé*, tout en correspondant en ce qui concerne le réel avec le monde, n'est point le monde, ne se confond pas du tout avec lui. Le monde étendu est pour ainsi dire une création immédiate de la pensée transcendente, tandis que la conscience empirique est la conscience transcendente elle-même en tant qu'elle essaye de se saisir comme conscience pensante. Et nous savons quelle conclusion en tirer : ces deux aspects du phénomène ne sont pas symétriques. Comparables par la matière, le sensible, aussi bien que par les formes (le pur), ils sont cependant irréductibles l'un à l'autre parce qu'ils ne présentent pas de la même manière les rapports de cette forme et de cette matière.

Ces différences provoquent des conséquences importantes :

1° En tant que le pensé coïncide avec le réel, on dit qu'il est *vrai*. Le vrai sera donc la qualité d'une affirmation dont le contenu coïncide d'abord, dans la conscience présente, avec l'objet d'une perception. Cette page est blanche, voilà le réel. Et l'affirmation qui lui correspond, la phrase que je viens d'écrire, est vraie. Mais il faut ajouter au mot perçu, le mot perceptible, comme l'usine électrique dans le présent exemple. Cela complique les choses, car le perceptible est objet d'imagination. Par conséquent, la liaison du perçu et du perceptible, ne relèvent pas en tant que liaison du domaine du monde, *mais du domaine de la conscience empirique*. Ainsi, non seulement il reste dans le pensé tout un domaine qui déborde le vrai, le domaine des choses qui ne coïncideront avec aucun perçu, mais dans le vrai lui-même, il y a toute une contrée qui ne se rattache au réel que par une liaison de notions, qui d'abord, ne sont pas *réelles* (du monde). Or,

entre ce vrai qui n'est pas réel perçu (l'usine) et le pensé qui ne coïncidera jamais avec le perçu (le centaure), la délimitation n'est pas précise. Elle ne le paraît que si nous prenons, comme ci-dessus, des exemples très éloignés l'un de l'autre. Dans la pratique, nous ne nous préoccupons pas de cette incertitude des frontières : seulement n'oublions pas qu'elle existe, et que le perceptible est objet d'imagination. Il se relie dans la conscience empirique au vrai-perçu par un ensemble d'affirmations qui sont considérées comme vraies séparément et de proche en proche. La correction de la liaison de cet ensemble — en tant qu'il est ainsi séparé du réel d'où il part et du réel où il mène — est l'objet de la Logique générale.

2° Même quand le vrai coïncide avec le réel perçu dans la conscience présente, il faut qu'il s'en distingue, pour se mettre et rester au niveau de ce perceptible dont on ne sait encore s'il est réel, car le pensé du monde n'est point le monde. Comment cela est-il possible ? La matière est la même, ainsi que la forme. Nous avons beau dire que la conscience est l'objet d'introspection et le monde objet d'observation, c'est toujours le phénomène du monde qui est saisi. Il n'y a qu'un moyen d'en sortir, c'est de créer une manière d'intermédiaire entre les deux notions, et pour préciser, car ce mot d'intermédiaire est toujours ambigu, de retenir ces qualités du monde — puisqu'on ne peut faire autrement — en les associant à des signes, des symboles, c'est-à-dire sans doute à d'autres qualités (du monde), mais qui en tant que symboles seront pour ainsi dire délivrés de cette réalité qui lie le monde à lui-même, qui les évoqueront SANS ASSURER LEUR RÉALITÉ, et qui pourront ainsi prendre leur place tout en se distinguant d'elles, dans la conscience empirique, ou du moins dans la logique. Parmi tous les signes possibles, le langage s'est avéré le plus commode et il s'est imposé spontanément. Il en résulte que la logique apparaîtra comme une manipulation de mots, bien que son objet soit exactement les liaisons d'objets du monde, en tant qu'elles sont *pensées*. On voit ainsi que ces signes, ces symboles sont indispensables et que c'est seulement par eux que se comprendra la liaison entre le perçu et l'imaginé. Mais ce ne peut être eux qui créent et soutiennent la vérité de ces liaisons. La certitude logique ne viendra donc pas du discours, mais elle n'aura pas lieu sans discours. Point de pensée sans mots, partant point de conscience. Ce paraîtra encore plus vrai quand nous verrons qu'en plus de la fantaisie des images, le pensé invente des notions qui n'ont aucun correspondant dans le monde réel, perçu. Mais une pensée qui ne s'appuierait que sur des mots ne serait pas une pensée (psittacisme). Nous pouvons prévoir dès maintenant que, puisqu'il n'y a point de langage sans société, et point de conscience sans langage, il n'y aura point de conscience pour un animal vivant seul, ce que confirme l'expérience.

Sans avoir besoin de développer cette vue, on comprendra que nous sommes ici en présence d'une seconde assise de la RAISON CONSTITUANTE, telle qu'elle a été définie plus haut. Nous verrons cette assise s'enrichir plus tard par la notion du concept, mais s'enrichir seulement : il ne s'agira pas d'une troisième assise.

3° Si la conscience empirique n'était qu'un redoublement, même asymétrique du monde réel, l'un des deux spectacles pourrait servir de garant à l'autre, ad libitum. En particulier, les manipulations du pensé suffiraient à garantir la réalité du réel. Nous sommes loin de compte. C'est pourquoi les deux domaines auront chacun ses lois, l'un les lois scientifiques proprement dites, l'autre les lois logiques. La certitude des premières reviendra toujours à la perception d'une qualité, celle des secondes à ce qu'on peut appeler par analogie une intuition spéciale, qu'on qualifiera de logique, mais qui ne ressemble pas à l'intuition succédané de la perception. Il n'y a donc pas de *lieu des intuitions logiques*, si l'on veut entendre par là un espace quelconque, ou un *milieu* copié sur l'espace. L'emploi de l'espace de l'Analysis Situs pour comprendre les extensions et les inclusions de concepts n'est qu'une ruse.

D'autre part, la séparation entre le réel et le pensé est si nette, que jamais on ne pourra rien tirer du pensé (en tant que pensé) pour déterminer le réel, et si le réel influe sur le pensé (puisque celui-ci affirme le vrai), il ne pourra jamais non plus le borner. Deux mondes à part, comme on pouvait le prévoir dès la naissance de la conscience empirique. On devrait même, mieux encore qu'on ne le fait, distinguer les vocabulaires. Si on appelle LOI l'expression des relations entre choses du monde, en tant que phénomènes de l'étendue, on devrait appeler RÈGLE (par exemple) les lois logiques des relations entre les différents pensés, en tant que tels. Comme d'ailleurs penser le monde, c'est penser qu'on le pense, que la conscience empirique apparaît ainsi indispensable à la création par la conscience transcendente du monde étendu, les règles de la logique prennent par rapport au monde, au réel, tout en étant incapables de les déterminer comme tel, une allure qu'on peut appeler normative. D'autant mieux que la liaison du perçu et du perceptible est régie par les règles de la logique en même temps que par les lois de la nature. Même ces lois scientifiques, en tant qu'elles font partie du perceptible (puisqu'elles prétendent légiférer pour toujours et non dans le moment présent que domine la seule perception) devront être déterminées par des règles logiques (le cycle élémentaire de la méthode expérimentale). C'est dire que la logique générale, celle des relations du pensé, englobe toutes les sciences : c'est bien la science des sciences.

Mais ce normatif n'apparaît cependant pas comme une valeur, parce que la valeur est l'objet d'une affirmation transcendente immé-

diat, étrangère et supérieure au sensible, qui ne peut en rien la déterminer (en tant que valeur). Sans doute, le vrai, en tant qu'il déborde le réel, peut être assimilé à une valeur, parce qu'il dépend alors d'un mouvement d'induction, manifestation de notre liberté transcendente. Mais les règles logiques qui le fondent ne sont pas valeur pour cela, parce qu'elles organisent en fin de compte un aspect de la conscience empirique, c'est-à-dire d'un phénomène : elles sont vraies, et leur violation n'est pas une *faute*, ni morale, ni de goût, c'est une *erreur* (sophismes). Il y a dans la correction logique une certitude qui se passe de notre appréciation, donc étrangère à toute valeur, et que nous ne pouvons pas refuser, pas plus que nous pouvons refuser que l'eau est un composé d'oxygène et d'hydrogène.

Par conséquent, le normatif de la logique suppose même en tant que normatif et comme toutes les lois, en tant qu'elles sont vraies, une valeur indépendante de lui, qui le mette en marche. Cette valeur, c'est la recherche de la vérité considérée comme une fin, chose bonne, devant être faite dans l'opinion de celui qui se livre à cette recherche. La logique et les sciences ne fournissent plus que des moyens pour atteindre ce but.

Cela dit, il ne nous appartient pas de faire ici un traité de logique, ce qui suppose un autre ouvrage. Nous nous tenons aux fondements mêmes des notions de cette discipline. Mais leur étude ne serait pas complète si nous ne décelions l'origine d'une notion logique extrêmement importante, sans correspondant aucun dans le monde réel, et qui étend encore à sa manière le champ du pensé : la *négation*.

Pour cela, il nous faut auparavant instruire le procès d'un mot dont maints philosophes font grande consommation : le mot *être*.

L'être. — Nous ne l'emploierons jamais spécialement : il est très tentant, mais cache trop d'ambiguïtés, sinon trop d'équivoques. Le définir de nouveau, l'attacher à un seul sens ne servirait à rien. Il appartient à divers domaines très différents et l'on passe trop facilement de l'un à l'autre pour que nous puissions nous fier à une fixité purement verbale.

Il désigne d'abord l'absolu transcendantal, et résume les trois propriétés de la conscience pensante : absolu, un, unique. Il ne leur ajoute rien sinon une source d'équivoques dans toutes les occasions où le transcendantal organise l'empirique. En particulier, dans l'énoncé d'un jugement, que l'introspection rapporte à la conscience empirique, mais qui peut être considéré d'abord comme l'immédiate création de la conscience pensante, la copule *est* représente exactement ce pouvoir organisateur dévolu au transcendantal : par lui, la pensée pensante lie des termes et les oppose les uns aux autres. En effet, cette liaison et cette opposition ne sont le fait ni des choses, qui en fin de

compte ne sont que des qualités (la liaison-qualité prend une autre allure, inhérente aux choses elles-mêmes), ni à plus forte raison des termes qui les désignent, qui ne sont que symboles. Les termes ciel et bleu sont d'abord qualités, matière sensible : la pensée les lie et les oppose, et s'exprimant à soi-même cette liaison-opposition (qui se trouve ainsi rapportée à la conscience empirique) trouve la copule pour la manifester. Par le même mouvement, elle *substantifie* l'une des choses (n'importe laquelle, puisque la discrimination des schèmes est arbitraire) et lui subordonne l'autre qui reste qualité (adjectif). Supprimons la copule, et de tout ce qu'elle apporte ainsi à la phrase, il reste deux mots dont on ne sait que penser, d'abord s'ils sont deux (ciel, puis bleu) ou un (cielbleu) et ensuite lequel est substantif, lequel est attribut. Sans doute, cette manière de penser n'est pas la seule, et on eut tort de la donner comme telle. Mais si la tendance scientifique est de considérer comme d'égale dignité (sans notion de substantif ou d'adjectif) tous les termes liés dans une proposition quelconque, il n'en est pas moins vrai que ces termes sont liés, et qu'ils sont liés par une copule EST qui manifeste exactement l'unité, l'absolu transcendantal : c'est comme un fond de tableau inéluctable, indifférent comme tel au réel qu'il supporte (rien d'étonnant puisque le fond du réel est d'allure sensible, et que la discrimination des schèmes est arbitraire).

Les anciens logiciens n'avaient donc pas tort de mettre en évidence la copule dans les jugements dont le verbe, état ou action, ne manifestait dès l'abord que le réel phénoménal de l'espace et du temps. Dire la femme est chantante, au lieu de: la femme chante, paraît aujourd'hui enfantin, parce qu'on donne plus d'attention au fait phénoménal (succès social des sciences positives) qu'à la manière dont ce fait est pensé. Mais refuser la distinction c'est laisser croire que cette réalité phénoménale (femme-chantante) se transpose telle qu'elle dans le jugement qu'on en porte. Erreur : la pensée pensante intervient et manifeste son activité propre par cette copule. Nous accorderons seulement, comme nous avons dit plus haut que la copule est d'abord copule (expression de l'unité transcendantale) avant de subordonner un terme à l'autre, et qu'il y a d'autres façons de penser que cette subordination, par exemple la communauté, ou la causalité. La distinction est facile à faire : les formes transcendentales en elles-mêmes n'impliquent en rien cette espèce particulière de subordination, non plus que toute autre, comme par exemple l'inclusion des concepts. Cela ne nous regarde plus. En tout cas, il ne suffit pas de dire, à la suite des linguistes, nullement qualifiés, en tant que linguistes (car rien ne les empêche d'être philosophes, et de critiquer la connaissance en philosophes) pour juger du transcendantal, que la copule est propre aux races aryennes et de nier son utilité. S'il est vrai que

les Aryens soient seuls à l'exprimer, cela prouve, ou bien qu'ils ont poussé plus loin que les autres hommes l'esprit d'analyse, ou bien que ceux-ci ont exprimé d'une autre manière ce qui manifeste le pensant de la pensée pensante.

L'erreur des linguistes et des philosophes qui les suivent a une excuse dans une première ambiguïté du mot être, qui désigne aussi le réel phénoménal, perçu ou perceptible : le monde de l'espace et du temps, le monde de la science. Cette page est blanche ne signifie pas seulement que les deux qualités page et blanche sont liées, mais que cette liaison correspond à un ensemble perçu (ou perceptible). De même *le ciel est bleu* est une affirmation d'existence en même temps que de liaison. Si on regarde le ciel, on le verra bleu. De ce biais, la distinction entre copule et attribut (et sujet) devient inutile, et Lachelier eut raison de discuter le *est égal* en refusant de séparer le mot est (en tant qu'il affirme une réalité) et le mot égal. De même, c'est bien le chant de la femme qui est réel, et en le disant, je ne me soucie pas d'exprimer une liaison formelle qui ne m'intéresse pas.

On ne s'étonnera pas dès lors que nous refusions d'employer un mot dont deux sens si distincts sont si rapprochés qu'on les confond à chaque instant. Il faut tenir que l'être transcendantal (les formes pures) n'est pas et ne saurait être l'être réel.

Mais il a un troisième sens distinct, par où il appartient à la conscience empirique : il désigne le pensé (donc un phénomène) dans toute son extension. Ainsi, il déborde le vrai (perçu et perceptible), et c'est lui que les Logisticiens du dix-neuvième siècle ont symbolisé sous le nom d'Univers du Discours. Il y a ici quelque hésitation, car sous l'influence de l'acception précédente, on ne saurait admettre que l'être put exprimer, fût-ce dans le plan de la conscience empirique, autre chose que le vrai, correspondant du réel. Pourtant, il faudrait bien y venir. Le centaure fait partie à ce compte du réel pensé, même sans que nous devions passer par le subterfuge de la réalité des poètes qui l'ont imaginé.

D'ailleurs, on peut user d'un autre argument, pour retrouver un autre sens du même mot, très voisin de ceux-ci : reprenons le second sens, synonyme de réel. Il y a plusieurs réels, singuliers. Mais la pensée peut abstraire de tous ce caractère commun, d'être, et en faire un concept. Et comme l'abstraction est une opération qui n'a lieu que par l'intervention du transcendantal (l'unicité qui isole l'abstrait), le résultat de cette opération, en tant qu'on la pense et qu'on en comprend le mécanisme, relève de la conscience empirique, c'est-à-dire encore de la Logique : ainsi, du sens synonyme de réel, par le fait même qu'il a été pensé, le voilà qui s'étend, indépendamment même de son origine phénoménale, jusqu'à désigner le genre de la plus grande extension, et de la plus petite compréhension. Sources d'équivoques.

On peut d'ailleurs faire mieux ou pis : car il semble qu'il n'y ait rien au delà de l'être considéré comme le genre de plus grande extension, et nous pourrions alors prendre le droit (les choses ne protestent jamais) de rejoindre le premier sens, de le confondre avec celui-ci, en un mot de confondre en une seule notion (puisqu'il n'y a qu'un seul mot) l'être transcendantal (le pensant) avec l'être logique et phénoménal (qui est pensé). C'est l'erreur de ceux qui rêvent d'une idée qui aurait à la fois la plus grande extension et la plus grande compréhension. Car l'être transcendantal ainsi considéré ne comporte plus seulement une forme, mais la matière.

Comment ne pas récuser cette complaisance du philosophe qui s'accommode ainsi de trois ou quatre sens différents, et qui ne proteste pas contre leur confusion ? Nous nous refusons donc à employer ce mot, sauf dans un sens très général de lien entre des éléments de propositions et dont le contexte précisera l'exactitude. Nous y sommes obligé (comptez le nombre de fois que nous l'avons employé dans cette analyse), mais nous ne serons pas dupe.

La négation. — Prenons d'abord la négation comme une opération psychologique, et demandons-nous sur quoi elle porte, et comment. Qu'est-ce qui est nié ? Est-ce la chose réelle, la qualité comme telle ? Impossible. IL N'Y A PAS DE NÉGATION DANS LA NATURE MATÉRIELLE : une qualité, comme telle, est, dès qu'elle est. Quand un de nos sens ne fonctionne pas, ou quand ses données possibles n'arrivent pas à la conscience, ces données ne sont pas niées. Elles sont étrangères, voilà tout. Mais dès que la qualité est réelle, elle est ce qu'elle est, d'après la certitude tautologique. Lorsque le doute transcendantal s'est abattu sur le monde, ce n'est pas la qualité qu'il a refusée, c'est l'affirmation de réalité. Si la négation portait directement sur la qualité, ce ne pourrait être que sous l'aspect d'un *écart*, comme un cheval qui *refuse* l'obstacle, ou un chien qui *refuse* sa pâtée, en se *détournant*. Or, si ces comparaisons sont capables de figurer la négation, elles en sont tout à fait différentes, en tant que négation, car le fait de se détourner, d'écarter, est une opération sensible, matérielle, positive, étrangère à la négation : elle n'apparaît comme une négation que parce que nous la réintroduisons, à l'insu du cheval et du chien, bien entendu, dans un système psychologique dont nous leur faisons honneur.

D'autre part, la pensée transcendentale est indéniable : c'est par là qu'elle nous est d'abord apparue. La négation ne peut donc porter sur un jugement qui correspondrait à la conscience transcendentale.

Il n'y a qu'une solution. La négation porte sur un jugement, mais un jugement rapporté à la conscience empirique. Et nous retrouvons nos signes et nos symboles : il y a bien *écart*, détournement, éloigne-

ment, mais l'objet n'en est point la qualité en jeu : c'est le jugement qui l'affirme, en tant qu'il est exprimé (ou qu'il peut l'être), c'est-à-dire en tant qu'il est devenu chose pensée, phénomène psychologique. C'est cet écart d'un phénomène non sensible, combiné avec la pensée qui le pense, qui constitue l'ensemble de la négation. Ici, l'objet de l'opération étant, comme son auteur, non-sensible, l'opération elle-même apparaît non-sensible, psychologique.

Par où l'on voit que c'est également une expérience composée. Car il faut, dans le même moment de conscience, englober la chose écartée (le jugement empirique) et tout en l'écartant, le retenir et le soutenir avec tout le reste. Dire : cette table n'est pas ronde, c'est d'un seul coup, distinguer le jugement : cette table est ronde, c'est l'écarter, et, pour que ce *refus garde un sens positif*, c'est retenir tout le reste de la conscience (par exemple, que j'existe, que c'est moi qui nie, qu'il y a un monde autour de cette table, et en général tout ce que nous découvrirons sous ce mot, quand l'occasion sera venue). Le nié n'est donc pas un simple cantonnement dans l'ensemble des choses du monde, c'est le produit (en tant que nié) d'une triple opération. Les animaux, sans conscience, sont incapables de nier.

Etre et Non-Etre. — C'est ce dernier trait, celui qui assure la positivité empirique de la négation qui permet d'en transformer l'expression. En effet, la négation elle-même en tant que négation devrait apparaître assez paradoxale puisque ni ce qui nie (la conscience pensante), ni la qualité niée, ne sont en soi susceptibles de négation. Et même, en disant que c'est le jugement empirique qui est nié, il faut se souvenir de l'image *écart* et l'appliquer à son caractère non-sensible. En d'autres termes, la notion même de négation reste un peu en l'air, et il suffira d'un peu de complaisance pour la réduire à cet écart, qui ne sera plus dès lors une comparaison, mais un véritable substitut, une explication. Nous y serons sérieusement aidés par ce fait que le spectacle de la conscience empirique n'est d'abord que le redoublement de celui du monde, redoublement qui ne prend son caractère non-sensible que du reflet de la conscience transcendente. Si donc nous ne considérons que les choses du monde, nous pourrions pratiquement négliger cette intervention du jugement (comme jugement) empirique, et nous ferons retomber cet isolement sur la qualité elle-même. La négation devient alors *limitation*, et prend nettement un caractère positif, non seulement dans son allure, comme la négation, mais dans son objet. Au lieu de dire : cette table n'est pas ronde, nous dirons : cette table est non-ronde et le *non* attaché ainsi à la qualité ronde ne s'y attache plus de la même manière qu'à la copule du jugement d'affirmation. N'empêche que pratiquement le but est atteint, d'isoler une qualité du reste des qualités qui compo-

sent le monde. Mais pour cela, il faut symboliser le monde entier, ce dont peut se dispenser la négation. Peu importe.

Les Logisticiens du dix-neuvième siècle n'ont donc pas eu tort de remplacer la négation par la limitation, et de la définir par l'affirmation du complément de la qualité à l'Univers du Discours. Il n'en résultait que des avantages dans la manipulation des relations du pensé. D'abord on pouvait symboliser cette opération au moyen de représentations précises (la négation n'est pas représentable), et sur le même plan que les choses affirmées. De plus, en négligeant tout jugement, on se débarrassait de la copule, qui étant d'origine transcendente n'a rien à voir avec la Logique, science des relations du pensé. Ce qui permettait d'étendre automatiquement aux relations de jugements les certitudes concernant les relations de classes. L'homogénéité de la chose logique ainsi acquise entraînait encore la prédominance dans les exposés de l'extension sur la compréhension. Rien d'étonnant dès lors dans les progrès de la logistique au long du siècle. Elle les méritait, en se délivrant ainsi de toute influence du *pensant*, pour ne considérer que du pensé. La seule rançon, c'est qu'elle n'avait plus le droit de prétendre à la métaphysique, ni à une critique générale de la connaissance, ce qui n'était qu'une précision de plus dans sa spécialisation.

Voici alors quelques précisions sur l'être et le non-être.

Si l'on entend par être, l'absolu, la conscience transcendente, le non-être est impensable. Si on en parle c'est qu'on a déjà phénoménalisé la conscience ; dès lors, ou bien ce ne sont que des mots, ou bien, c'est, rapporté à telle ou telle conscience, l'inconscient, simplement défini d'ailleurs par cette seule exclusion.

Si l'on entend par être, l'univers du discours, sa négation a une signification très précise : c'est le RIEN en ce qui concerne les classes, le FAUX en ce qui concerne les propositions. Nous savons en effet que par la négligence délibérée de la copule, les classes sont traitées comme les jugements. Ce serait là une véritable extension nouvelle de l'univers du discours, puisque ce rien est encore du pensé, s'il n'était pas entendu implicitement que tout doit finalement se régler sur le réel, c'est-à-dire sur le vrai, et que le pensé lui-même, tout en débordant le réel, ne prend sa signification que par rapport à lui.

Il en sera évidemment de même de toutes les complications que l'on peut apporter dans le développement des relations, en ne se servant que de l'affirmation et de la négation, et en les combinant ensemble. Si la table n'est pas ronde, il est faux d'affirmer qu'elle est ronde ; mais il est vrai de nier qu'elle est ronde ; comme il serait faux d'affirmer que Pierre, en affirmant que cette proposition est fausse, ait dit la vérité, etc...

Enfin, si l'on entend par être, non pas tout le pensé, mais une

partie seulement, le non-être est son complément à l'univers du discours. Dans ce cas, l'être sera spécifié. D'ailleurs, le non-être étant devenu ainsi une notion positive, grâce à l'univers du discours, l'être et le non-être sont réversibles.

Principe de non-contradiction. --- La certitude tautologique quand elle s'applique à une notion du réel phénoménal assure qu'une chose est ce qu'elle est, dans le moment où elle est. Transposé en Logique, cette proposition devient : un pensé est ce qu'il est dans le moment où il est pensé. A est A. Mais grâce à la négation, on peut ajouter : et il n'est pas ce qu'il n'est pas. La substitution de la limitation à la négation rend cette vérité encore plus évidente.

On voit par le même subterfuge qu'une notion et son complément à l'univers du discours sont exclusifs l'un de l'autre. On le traduit en disant qu'on ne peut affirmer et nier en même temps et sous le même rapport une notion d'une autre notion. Mais il faut signaler à ce propos :

1° Que c'est un principe de logique, c'est-à-dire qui ne régit que les manipulations de relations pensées entre les choses, et non un principe, une loi de la nature étendue et temporelle. Nous retrouverons cette remarque à propos de la notion d'objet dans le temps.

2° Le principe est valable absolument dans les manipulations logiques, parce que c'est l'unicité transcendente qui, isolant la qualité niée du reste du pensé, lui impose, tout le temps qu'elle lui est appliquée, c'est-à-dire tout le temps de la manipulation de ces relations une identité dont elle ne peut se départir. C'est même ainsi et non autrement qu'il faut comprendre l'expression : en même temps et sous le même rapport; elle signifie : dans le même raisonnement, dans la même expérience intellectuelle, et non point pendant un tour d'horloge ou de soleil. On voit ainsi pourquoi c'est une loi fondamentale de la pensée, mais non des choses. Enfin, son application correcte exige encore une condition, que nous signalons pour mémoire : il faut que les deux termes qui s'excluent soient nettement contradictoires et non pas seulement différents ou contraires. Le contradictoire de blanc n'est pas noir, mais non-blanc.

Le principe du tiers exclu se déduit facilement de cela. On peut rapporter à ce dernier l'épuisement des cas d'une situation, à condition que l'univers du discours soit vraiment plein des situations connues.

La violation du principe de contradiction n'est pas impensable, puisqu'il ne s'agit que du pensé, et non du pensant. Il suffit de traiter dans la même manipulation de relations, par exemple dans un raisonnement, deux notions contradictoires d'allure empirique sur le même pied. Par exemple, dire que tout ce qui est rare est cher, et

qu'un bon cheval bon marché est rare (donc il est cher, pourra-t-on tirer des prémisses), c'est donner deux assertions qui, séparées, non réunies dans un raisonnement peuvent être vraies, mais qui liées comme prémisses, sont contradictoires, puisque cher et non cher ne peuvent être affirmés, dans ces conditions, du cheval.

D'autres sophismes, au lieu de lier deux contradictoires du même ordre empirique, du pensé, essayent de lier en un même ensemble de relations le pensant et le pensé, à la faveur d'une négation qu'ils essayent de faire porter sur le pensant lui-même. Comme c'est impossible, la négation ne porte plus que sur un jugement empirique et le sophisme apparaît encore comme une violation du principe de contradiction. Ce n'est donc pas la même sorte de violation que tout à l'heure. Par exemple, je nie. S'il est vrai que je nie, voilà que je nie ma négation, donc je ne nie pas. Si je ne nie pas, il est vrai que je nie, donc je nie. On peut donner au sophisme cette allure de fuite sans fin, ou l'arrêter pile, *ad libitum*. Mais il disparaît si l'on songe que cette phrase comporte d'abord l'affirmation transcendente, *je pense*, qui est indéniable, puis l'objet de la négation, qui n'est pas exprimé. Supposons alors que je prenne comme objet cette affirmation elle-même, je ne puis le faire que si elle devient phénomène, chose pensée. Mais alors le transcendantal reparaît, le *je pense tout cela* qui reste, lui, indéniable; je puis bien nier que j'ai nié (le temps passé faisant mieux ressortir l'aspect phénoménal du nié, car le temps présent est ici équivoque), mais ce que je nie n'est pas ce que le sophisme prétendait. Cette incorrection tient donc à ce qu'on essaye d'englober en une seule notion le présent transcendantal, celui qui ne peut être que présent et indéniable, et le présent phénoménal, qui est son reflet dans le temps, dans le présent empirique, et qui peut comme tel subir toutes les opérations logiques, la négation en particulier.

Le *Je doute* de Descartes serait un sophisme, si d'emblée, le commentaire n'en faisait sortir l'indubitable, le *Je pense*. S'il me plaît de faire porter le doute sur le doute, en tant que celui-ci devient chose pensée, j'obtiendrai les mêmes effets que plus haut. Mais le doute cartésien est déjà une opération transcendente.

Même explication pour le *Je mens*. Le *Je pense* ne peut être objet de mensonge, non plus que le *Je veux* qui est également d'ordre transcendantal (fondement de la valeur morale). Il ne faut donc pas dire que je mens en disant que je mens. La matière du mensonge, c'est une opposition entre d'une part les paroles et les images qu'elles doivent évoquer dans la pensée de la victime, et d'autre part les images que le menteur sait correspondre à la vérité, opposition soutenue par la volonté du menteur. Le sophisme d'Epiménide consiste à essayer d'engager cette volonté, qui est de l'ordre du *je pense pensant*, dans

cette opposition phénoménale, et à l'assimiler aux paroles qui ne constituent d'ailleurs qu'une partie du mensonge.

On répétera ces commentaires à propos du *Je me trompe*. Dans le temps même que je me trompe, je l'ignore, et c'est en poussant jusqu'au bout cette certitude, qu'on peut dire avec Spinoza que l'erreur n'existe pas : en effet, elle ne saurait être d'ordre transcendantal. Le malin génie de Descartes, celui qui me tromperait, c'est la pensée transcendentale elle-même (que le raisonnement n'a pas encore mise en évidence et qui peut donc revêtir cet aspect), considérée indépendamment de moi, le trompé : et s'il me trompe, il ne peut être, lui, trompé. En fait, l'erreur est toujours un état passé, donc phénoménal. Le sophisme consisterait à le donner comme transcendantal. Dire : je me trompe, interdit de faire de l'objet de cette erreur, le *je me trompe* lui-même (en tant qu'il est de l'ordre du je pense pensant).

Toutes ces opérations où l'imagination introduit les notions d'écarter ou d'opposer, notions que l'introspection reconnaît sous les noms de négation, de mensonge, d'erreur, prouvent bien, par l'analyse de ces sophismes, la nécessité de les considérer comme des expériences composées, où la conscience transcendentale est évidemment doublée de son phénomène, la conscience empirique. L'erreur serait donc de refuser ou bien la conscience transcendentale, comme font les empiristes, ou bien la conscience empirique, comme font certains idéalistes, ou pis, de ne pas les distinguer, et de donner comme de même plan les différentes propriétés qui proviennent de l'une et de l'autre.

CHAPITRE VI

INVENTAIRE DES SENSATIONS

LE PRIVILÈGE BERGSONIEN

Le nombre désormais bien déterminé des formes transcendentes ainsi que la précision de leur rôle nous obligent à nous tourner vers la matière, vers le sensible, pour rendre compte de notions dont le rationalisme classique, faute de notre première règle et de sa rigueur, attribue l'origine et la fonction à des catégories non-sensibles, mais inventées exprès. Il faut donc faire l'inventaire de ces éléments sensibles.

Nous savons ce que nous voulons et nous connaissons notre méthode. Nous n'avons pas à écrire un traité général des sensations et des images, mais seulement à transposer en une critique a priori de la sensibilité les analyses a posteriori des empiristes. Nous devons donc considérer sensations et images comme ces produits d'un monde chronologiquement antérieur et donné. Mais en prévision de ce qui doit suivre, nous devons disposer cet inventaire autrement que les empiristes, et veiller, en particulier, à ce que les notions de temps et de réel phénoménal y puissent prendre leur source, quand de l'attitude a posteriori nous devons passer à l'attitude a priori. En d'autres termes nous chercherons d'abord à savoir comment, le monde étant donné, Pierre le connaît (attitude a posteriori); mais nous songerons toujours aussi à ce que peut signifier cette expression et comment le monde est donné à celui qui fait l'histoire de la pensée de Pierre, même s'il s'appelle Pierre lui-même (attitude a priori). Les vocabulaires des deux attitudes seront naturellement juxtaposés.

Nos commentaires procéderont par étapes.

1° Notons d'abord les sens anciennement distingués : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. Nous n'insisterons pas sur leur nombre, ni sur les qualités qu'ils nous font connaître (vocabulaire a posteriori) ou qu'ils créent (vocabulaire a priori). Un tableau nous les rappellera en temps utile.

A cette première liste, les modernes en ont ajouté une autre, celle des sens qu'on peut appeler *internes*, parce que les qualités qu'ils

font connaître sont des états du corps, localisés dans le domaine physiologique, *intérieur* à la peau. L'accord n'est pas encore fait entre les psychologues sur l'inventaire de ces sensations, de ces schèmes créateurs. Profitons-en pour préciser d'importantes particularités. Nous distinguerons trois sortes de sensations internes : a) Les KINESTHÉSIQUES, qui donnent le mouvement de mon corps, soit d'un segment, soit de plusieurs, mais qui ne donnent *rien*, en tant que telles, d'un mouvement extérieur au corps ; b) Les MUSCULAIRES DE RÉSISTANCE, qui me font connaître l'effort en général, la tension de mes muscles, et par elles seules, rien non plus du monde extérieur au corps ; c) Les CÉNESTHÉSIQUES qui me font connaître la vie, l'état affectif et la position mutuelle, dans l'ensemble de mon corps, de la plupart de mes organes (membres, tête, tronc).

Ce classement qui n'est point celui de la plupart des psychologues exige quelques commentaires.

a) On nomme en général les sensations soit par les qualités ou états qu'elles font connaître, soit par les organes auxquels on les rapporte biologiquement : sensation visuelle, sensation lumineuse. Il est entendu ici que les sensations seront *d'abord* nommées par les qualités qu'elles font connaître, et non d'après les organes sensoriels.

C'est qu'en effet nous faisons une analyse psychologique et non une enquête biologique. Sans contredire la physiologie ni repousser l'aide qu'elle nous apporte, nous ne devons pas oublier qu'il s'agit de connaissance et non de matière vivante. Que celle-là ne soit pas possible sans celle-ci, c'est évident, mais il suffit qu'il puisse y avoir vie sans conscience (comme par exemple lorsque je dors sans rêve) pour que nous refusions de faire d'emblée et sans précaution l'assimilation de l'une à l'autre. Or, la dénomination par les qualités ou états respecte mieux ce refus : elle n'arrête pas l'attention sur une partie du monde, mon corps, et même sur une partie de cette partie, mais elle aide (autant qu'on peut attendre de l'aide du vocabulaire) à donner à la sensation ce caractère d'immatérialité qui nous interdit de la localiser dans l'espace, que ce soit dans l'objet ou dans le corps. Elle prépare, autant que peut le faire une simple précaution de langage, à considérer le corps comme un objet analogue aux autres, ou, s'il y a privilège comme on le verra, à dominer ce privilège en le replaçant dans l'unité primordiale de la conscience, devant qui tout est égal.

Aussi bien cette enquête biologique n'est pas encore assez précise pour cantonner les différentes aires sensorielles, et les biologistes sont tout prêts à accorder, en somme, au delà même de la loi de spécificité des excitations nerveuses, que la sensation ne tient pas seulement à l'excitation particulière de cet organe, mais que cet organe n'est que le fourrier, dans cette affaire, du corps tout entier.

Nous rencontrerons bientôt d'autres commentaires psychologiques qui soutiendront cette certitude.

Enfin, la dénomination biologique risque de tromper le philosophe en mettant en évidence le fonctionnement d'organes dont l'introspection est incapable de découvrir le rôle, et que d'ailleurs elle n'a pas à connaître. Par exemple, l'observation pathologique a montré le rôle des sacculs et des canaux semi-circulaires de l'oreille interne dans la sensation d'équilibre, c'est-à-dire dans la connaissance immédiate de la position de la tête par rapport aux épaules, et par suite au reste du corps. Découverte intéressante pour le médecin, mais qui n'enrichit qu'indirectement la psychologie. Car la connaissance de cet équilibre est due en tant que connaissance à d'autres sensations : elle est une harmonie de sensations (musculaires de la nuque, visuelles de mon corps, etc...) où l'on pourrait finalement faire entrer les données de presque tous les organes du corps. De fait cet équilibre n'a pas la même allure quand je penche le tronc soit en avant, soit en arrière ou sur les côtés, quand je reste debout, etc... Ce serait donc un leurre de spécifier et de préciser cette sensation en lui attachant les mots de canaux semi-circulaires ou de sacculs. D'ailleurs à bien parler, il n'y a pas de sensations de canaux semi-circulaires, et il est impossible à n'importe quelle introspection d'isoler sous ce nom à l'intérieur d'aucun état de conscience aucun élément psychologique, même quand l'attention se porte sur la position de la tête par rapport aux épaules, tandis qu'on peut au moins en gros, isoler une sensation visuelle par exemple. Voilà pourquoi nous rangerons cette sensation complexe d'équilibre parmi celles des positions mutuelles des parties du corps, c'est-à-dire dans le groupe général des cénesthésiques.

Mais il est bien sûr aussi et par contre que nous ne saurions proscrire entièrement ces dénominations d'allure biologique, car lorsque les sensations sont susceptibles d'isolement, elles correspondent à une localisation assez juste et assez précise. C'est pour cela que nous avons pu distinguer d'une part les sensations kinesthésiques qui ne donnent que le mouvement et d'autre part les sensations de résistance ou de tension musculaire, sans que le mot de musculaire engage vraiment une doctrine physiologique : c'est la biologie qui nous dira sans doute quelle zone est alors réellement excitée : muscles, tendons, articulations, etc..., quand nous connaissons cette tension. D'ailleurs on pourrait aussi bien prétendre que cette tension est une chose, un état, qui avant d'être localisé physiologiquement dans le muscle, existe comme tel.

b) La distinction des sensations internes et des autres, celles qu'on peut appeler alors *périphériques*, ne fera pas oublier que toutes sont centripètes, qu'aucune n'est centrifuge, en tant que sensation, c'est-à-

dire élément de connaissance. Mais là encore il convient de discuter et de préciser. Centripète et centrifuge sont du vocabulaire physiologique, et qualifient l'influx nerveux, phénomène biologique, étendu mais non la sensation. La sensation n'est nulle part, ou, ce qui revient au même, partout. La sensation lumineuse due à une étoile, est aussi bien dans l'étoile que dans le cerveau, car, répétons-le, s'il n'y avait pas d'étoile, il n'y aurait pas de sensation. Nous ne devons donc pas nous soucier outre mesure de savoir si cet influx est centripète ou centrifuge.

c) La sensation musculaire de résistance en général donne certains états du corps ou d'une partie du corps, comme l'effort, la tension musculaire. Associée à la sensation périphérique de contact, elle fait connaître les résistances extérieures au corps, et qui reçoivent des noms différents suivant leur position par rapport au corps et suivant les mouvements que la kinesthésie nous fait connaître à leur propos : le poids, l'inertie, la cohésion, la rigidité, la dureté. Mais dans cette collaboration, le tact et le sens kinesthésique sont de simples auxiliaires, le sens musculaire le donneur de la qualité considérée. Nous avons donc le droit de dire que la résistance est une donnée musculaire. Au contraire, par exemple, le frottement est une donnée tactile, parce que sa connaissance n'exige l'intervention du sens kinesthésique et, si l'on veut, du sens de résistance que comme d'auxiliaires.

d) Voilà qui nous donne alors le droit, en dépit de la collaboration inéluctable de presque tous les sens dans n'importe quel état de conscience, de parler de l'apport particulier de chacun d'eux. Nous savons fort bien, par exemple, que la kinesthésie, plus apparemment que les autres sens internes, intervient dans le dressage de tous les sens périphériques, à tel point que sans elle, aucun d'eux n'eût été capable de faire jaillir ses propres données, de les utiliser dans l'ensemble de la conscience. Celles-ci n'en existent pas moins, originales et irréductibles à tout mouvement. La question que nous nous posons toujours est celle-ci : si nous étions privés de tel ou tel organe, de quelles sensations serait privée notre conscience ? Il ne sera donc pas vain de parler, autre exemple, de la surface originellement visuelle à deux dimensions, étrangère à toute notion de profondeur et de résistance (l'expression *profondeur nulle* n'ayant alors aucun sens), encore que la notion de dimension spatiale ne soit pas seulement d'origine visuelle, mais d'origine kinesthésique. Cette surface originellement visuelle correspond d'abord exactement à ce que donne la tache jaune, la partie la plus sensible de la rétine, lorsque l'œil est immobile. Les sens internes et le tact, en créant les objets solides extérieurs au corps, de concert avec elle, l'agrandissent et la fixent, mais ne la créent pas. Ils l'étendent en la répétant et en permettant la liaison de ces répétitions dans un seul ensemble (ce n'est pas ici une com-

position d'expériences, au sens défini plus haut, parce que le contenu de cet *ensemble* est sensible dans sa totalité), mais les deux dimensions simultanées, ainsi que la lumière et la couleur lui appartiennent en propre. La ligne, d'où sortira par abstraction la notion de dimension, est le produit du découpage de cette surface par la kinesthésie. On transposera ces commentaires à propos de la surface originellement tactile. Le dégagement de cette dernière est d'ailleurs beaucoup plus difficile, pour un clairvoyant que celui de la surface originellement visuelle.

Il n'est pas inutile d'insister sur une défaillance inéluctable de cette *recherche des éléments*. Elle est dirigée par la question énoncée plus haut : si tel organe manque, quelle sensation manquera dans la conscience ? Mais il est évident que par suite de l'éducation mutuelle des sens, c'est-à-dire de leur collaboration, l'enquête doit être assez difficile. Pourtant la question n'en doit pas moins être posée, même si elle donne lieu à des controverses délicates.

D'autre part, cette collaboration, cause de l'enchevêtrement des données, ne se comprend que par l'histoire, par un déroulement dans le cours du temps, donc a posteriori. Pour la ramener à l'attitude a priori, attitude par où l'on comprend la collaboration du sensible et des formes transcendentales (puisque c'est elle qui a fait ressortir ces formes), il faut considérer la conscience, non à la manière empiriste, soit classique, soit bergsonienne, mais comme le reflet immédiat de la conscience transcendente créatrice, et par conséquent comme créant, dans un moment qui dépasse le temps, tous les moments du temps. Dès lors, cette collaboration des sens, qui ne peut plus être considérée comme le produit du temps, prend une allure spéciale. Cet enchevêtrement des données sensorielles doit être compris non dans son développement, mais pour ainsi dire en profondeur, comme une architecture à analyser, sans tenir compte d'aucune antériorité chronologique (sinon auxiliaire), puisque le temps doit être construit à partir de cette architecture. C'est une *défaillance inéluctable*, si l'on tient à parler de défaillance, et qui constitue la plus grosse difficulté d'un système qui prétend faire la critique a priori de la sensibilité. Nous verrons comment on peut la résoudre, et comment on ne doit pas le faire. Mais nous devons la signaler chaque fois qu'elle se présentera.

Prenons et développons un exemple. La notion d'extériorité spatiale, un des produits les plus complexes de cette collaboration, montre à l'analyse l'intervention des données visuelles, tactiles, internes, liées et coordonnées par la kinesthésie. La notion de profondeur n'est pas une donnée originale, mais elle est liée à des mouvements possibles de mon corps, en même temps qu'à des changements possibles de données visuelles ou tactiles, le tout soutenu par des données possi-

bles de résistance musculaires. Laissons le détail. Il est également vrai que cette collaboration, englobée et informée par le transcendantal semble donner un complexe bien différent de la combinaison de ses éléments. Sans doute, comme toujours dans cette critique, nous n'avons pas à nous soucier d'une synthèse, ultérieurement introduite, et qui n'a de sens que par l'analyse primordiale. Mais il n'en est pas moins vrai que ce mot de *possible*, que nous introduisons dans la description de la spatialité, ne désigne pas un objet de sensation, puisqu'il représente un ou des virtualités. Il veut dire que c'est l'habitude qui a contribué à sa manière à créer la spatialité. Nous verrons, à propos de la dialectique du virtuel, comment il convient d'envisager cette intervention. En attendant, retenons que notre souci doit être moins de découvrir soit de nouvelles données sensorielles, soit de nouveaux aspects de la sensibilité (nous ne saurions nous en flatter après tant de recherches et d'ouvrages), que de mettre en évidence la distinction des deux attitudes, à propos de cette sensibilité, de l'a priori et de l'a posteriori.

e) Nous rangeons sous la rubrique *cénesthésie* une multitude de sensations très nettement distinguées, plus ou moins nettement localisées et encore très peu différenciées par la physiologie. Mais nous n'avons pas à nous inquiéter de ce retard des biologistes, qui d'ailleurs sera un jour ou l'autre rattrapé, et c'est peut-être un souci exagéré des correspondants physiologiques qui empêchent les psychologues de mettre un ordre exact dans leurs classements. Ils seraient plus libres et aussi précis, s'ils se tenaient d'abord à l'examen de la connaissance, c'est-à-dire de la sensation, sans tenter de chercher à localiser trop exactement l'excitation. Puisque nous sommes sûrs qu'il y en a toujours une, cela doit nous suffire.

C'est pourquoi nous avons pu grouper sous une même dénomination diverses connaissances du corps qui ont trait à la vie et à l'état des organes.

En premier lieu, leur vie elle-même. Le mot *vie* représente en effet une abstraction : il n'y a point de vie sans matière vivante, et surtout sans cette sensation particulière qui la donne (ou la crée, si on adopte le vocabulaire a priori) comme une qualité, un phénomène, à la conscience. Or, la *cénesthésie*, en la faisant connaître immédiatement comme un état de mon corps, est évidemment le sens donneur de cette qualité. Par la suite, par un mécanisme que nous n'avons pas encore à démontrer, je l'attribuerai à d'autres corps que le mien, que je ne connais cependant que par des sensations périphériques. Nous dirons donc que nous usons, pour connaître ainsi les différentes parties de notre corps, d'une *cénesthésie* capitale, brachiale, crurale, sexuelle, viscérale, etc... La faim et la soif, le battement du poulx n'en sont que des particularités.

Il faut admettre maintenant la réciproque de ce que nous avons dit à propos du dressage des sens. Si les sens périphériques ont besoin du sens kinesthésique et en général des sens internes pour que le dressage coordonne les qualités qu'ils fournissent, il est bien certain que l'usage des sens périphériques — et par la suite des images dont ils sont l'occasion — a servi à parachever ce qu'on peut appeler du même nom l'éducation des sens internes. A preuve, certaines exagérations dans les phénomènes d'autoscopie.

Mais, sans aller jusque là, il est bien sûr par exemple que si nous disons que la faim correspond à des contractions de la paroi stomacale (peu importe que cette correspondance soit exacte), cette chose qu'on appelle tout à coup *estomac* correspond à des souvenirs et à une imaginations visuels ; ce qui est cénesthésique, c'est la faim, qui ignore l'estomac. Mêmes commentaires à propos de la soif, du pouls, du cœur, de la fièvre, de la rougeur, du froid interne, d'un coup de poing reçu, etc...

Par ces exemples, nous touchons à un second aspect de la cénesthésie, l'affectivité. Toute douleur, tout plaisir, tout agrément ou désagrément est de sensation cénesthésique et de nulle autre. Il n'y a pas de plaisir moral, pas de douleur morale, si l'on entend par moral ce qui serait phénomène sans support sensible. Tout état affectif complexe devra donc être ramené, en vertu de notre première règle, à une description cénesthésique, en ce qui concerne sa matière. Mais dira-t-on, comment être sûr de cela, puisque la biologie n'est pas encore capable de nous dire à quelles dispositions anatomiques, à quelles réactions physiologiques correspondent plaisir et douleur ? De fait, si nous devons attendre des progrès biologiques une telle certitude, nous ne saurions rien affirmer. Mais la dialectique nous a assurés que tout le non-sensible de la connaissance, de la conscience tenait en l'absolu, en l'unité, en l'unicité. Que les états affectifs, comme les états intellectuels ou les états actifs reçoivent l'encadrement de cette forme non-sensible, pas de doute à ce sujet, et les vivants qui ne pensent pas ne souffrent pas comme ceux qui pensent. En poussant un peu, on pourrait dire qu'ils ne souffrent pas. Mais jamais la forme non-sensible ne pourra créer, en tant que telle, un état affectif. Nous sommes donc sûrs a priori que la biologie d'aujourd'hui ne saurait se tromper quand elle cherche à déceler dans le corps vivant la correspondance de l'affectivité psychologique. Voilà pourquoi nous invoquons notre première règle : c'est une de ses applications les plus précieuses.

Enfin, nous nommons cénesthésie le sens capable de nous donner la douleur et le plaisir, parce que ce sont là des états du corps, connus immédiatement, et limités à l'intérieur de notre peau. Nul doute que la future biologie ne sache distinguer les dispositions qui

correspondent à la cénesthésie vitale et à la cénesthésie affective.. Il nous paraît inutile de nous étendre sur les sensations de besoin, qui ne sont qu'un aspect spécial (de virtualité) de l'affectivité.

La cénesthésie des positions corporelles double dans la conscience la cénesthésie de réalité vitale. En même temps et par la même sensation (du biais de l'introspection) que je sais que ma tête existe, je sais qu'elle est placée là où elle est, et celle que je puis me voir dans un miroir n'est pas du tout la même. D'autre part, et d'une manière analogue, la symétrie cénesthésique des segments de mon corps double les sensations kinesthésiques et musculaires concomitantes, et ainsi naissent par rapport au tronc et à la tête, soutenues par l'intermédiaire des données périphériques, les notions de droite, de gauche, de haut, de bas, d'avant, d'arrière, ainsi que de toutes les obliques. On a rappelé dans un précédent chapitre comment l'intervention des formes transcendentales pouvait transposer tous ces éléments sensibles, comment le choix du centre de l'espace devenait arbitraire (alors que le corps l'impose à la perception), comment enfin le mouvement lui-même était remplacé *objectivement* dans l'espace ainsi décentré, dont il avait cependant contribué à créer la matière. On appliquera ces vues à ce que devient mon corps — un objet comme un autre — quand cette intervention des formes est achevée. Disons tout de suite, d'ailleurs, en attendant de le voir de plus près à propos de la constitution de l'espace, que cette abstraction n'est pas si complète (elle ne peut l'être, car il ne resterait rien que les trois formes pures), qu'il ne reste deux éléments dont le transcendental ne rend pas compte et qui suffisent en tant qu'originaires du sensible, à rattacher la géométrie et la mécanique aux sciences d'observation : les trois dimensions, résidu de la rigidité des corps désormais oubliés et sur chacune d'elles, la double direction.

Cette première étape de l'analyse de la sensibilité, qu'on peut regarder comme a priori ou a posteriori suivant l'attitude qu'on adopte, se résume facilement dans le tableau I, de quatre colonnes (page 65).

La première colonne n'est là que pour mémoire et désigne seulement les sensations par leur nom courant. La seconde nomme en gros les organes corporels où l'introspection et l'observation simultanées localisent les excitations qui correspondent à ces sensations. La troisième nomme les qualités des objets extérieurs au corps, et la dernière les états du corps, dont la connaissance est centrée autour de chacune de ces sensations.

Deuxième étape. — Essayons maintenant de conduire nos commentaires au delà de ce tableau, qui ne fait que résumer une description. Il surprend par cette différence, si nettement accusée, entre les cinq sens classiques, dont les appareils reçoivent à la périphé-

TABLEAU I

I Sensations	II Organes sensoriels	III Qualités ou objets extérieurs au corps	IV Etats ou qualités du corps
VISUELLES AUDITIVES TACTILES OLFACTIVES GUSTATIVES	Œil Oreille Peau (certains cantons) Cornets du nez Langue (répartition inégale)	Couleur, lumière, Surface origin. Sons, bruits Rugueux, poli Chaud, froid Chatouillement Douleurs, piqûres Surface origin. Odeurs Saveurs	 Pour les sens périphériques, le corps joue le même rôle que les objets qui lui sont extérieurs.
KINESTHÉSQUES RÉSISTANCE MUSCULAIRE CÉNESTHÉSQUES	Le muscle en mouvement Le muscle en tension Chaque organe pour son compte	Rien directement (1) Rien directement. Mais, aidée du tact, les résistances extérieures. Rien directement, mais associées au toucher, écrasement (2).	Le muscle en mouvement Le muscle en tension Chaque organe pour son compte, suivant les trois modalités : <i>a) Réalité vitale;</i> <i>b) Affectivité;</i> <i>c) Position dans l'ensemble du corps.</i>
(1) Associées au toucher ou à la vue, les mobiles extérieurs au corps. (2) La pression atmosphérique n'est pas l'objet immédiat d'une sensation cénesthésique, mais le résultat d'une interprétation.			

rie les excitations du monde extérieur, et les sens internes, quel que soit le classement de ces derniers. Cette différence se marque d'abord dans le contenu des deux dernières colonnes. Tandis que les sensations périphériques ne font connaître le corps que comme un objet ordinaire et à la lettre, le donnent comme un objet *extérieur* (au corps, si paradoxale que soit l'expression, car ma main, par exemple, est pour ma vue analogue à la table sur laquelle je la pose), les sensations internes font connaître un état du corps et ne donnent rien du monde extérieur, sans être associées avec au moins une périphérique; mais comme cette association exige un dressage que peut d'ailleurs poursuivre, après la naissance psychologique, une éducation appropriée, nous avons le droit de dire que les unes nous renseignent exclusivement sur l'univers, les autres sur le corps.

C'est l'opposition classique. Les choses sont pourtant moins simples. Déjà le fait que les périphériques donnent aussi le corps et comme un objet analogue aux autres objets nous met en garde contre une symétrie factice. Ce n'est pas entre le corps et le monde que la séparation devrait être établie. Il faut même penser à autre chose qu'à distinguer deux sortes de sensations, car les appareils qui fournissent les périphériques ne sont distingués du reste du corps que par une abstraction didactiquement commode, mais que refuse d'emblée la constatation de leur collaboration. Même si l'on peut circonscrire anatomiquement l'appareil visuel, on ne le peut physiologiquement, et en fait tous ont besoin pour fonctionner, de la totale harmonie vivante du corps. *Totale* ne paraît pas exagéré si l'on songe aux fonctions générales : nutrition, circulation, excrétion. AUTREMENT DIT, TOUS NOS ORGANES SENSORIELS SONT VIVANTS ET DOIVENT PAR CONSÉQUENT, PÉRIPHÉRIQUES OU NON, FOURNIR DES SENSATIONS CÉNESTHÉSQUES D'EXISTENCE ET DE POSITION.

Remarque capitale. — Donnons-lui une plus sûre expression. Si nous comparons, dans le tableau I, la seconde et la quatrième colonnes, nous constatons que ce sont les mêmes mots qui la garnissent, en ce qui concerne les sens internes. Et si nous recourons à l'introspection et à l'observation pour contrôler ce qui après tout pourrait n'être que l'effet du hasard dans la transcription sans préjugé de ce que nous avons surpris, nous rencontrons une indéniable vérité : je ne puis localiser mes sensations internes que dans les organes dont elles me font connaître l'état (vie, position, repos, mouvement, tension). Je remue le bras, et c'est le bras lui-même qui, d'abord, me l'assure. Je suis fatigué, et c'est du muscle fatigué que m'en vient la certitude en même temps que le désagréable ou le douloureux. Donc à propos des sensations internes, les organes connus, sont aussi les instruments de la connaissance : l'immédiateté de notre connaissance est liée à ce

double rôle. Or, il n'en va pas de même pour les sensations périphériques.

L'œil ne se voit pas. Même si nous pouvions l'extraire de son orbite et le diriger vers l'autre œil ou vers cette orbite vide, ce n'est pas encore lui-même qu'il verra et la distinction est totale entre le connu et le connaissant. Mais d'autre part, l'œil fournit des sensations cénesthésiques : il se donne lui-même comme vivant, comme placé, ici, dans la tête, il est fatigué, ébloui, et rien de tout cela n'a à voir avec la couleur, la lumière, la surface originale visuelle. Il y a une cénesthésie visuelle.

Que faut-il au juste distinguer, dès lors ? Il y a une cénesthésie visuelle qui est immédiatement, certes, liée à la sensation de lumière et de couleur (et de la surface originairement visuelle, qui est un abstrait de ces dernières), mais qui fait connaître non moins immédiatement (encore plus, devrait-on dire) la vie et la position, l'affectivité de l'œil. Distinction indispensable, séparation impossible. Ce n'est donc pas l'œil seul qui voit, mais pour ainsi dire le corps tout entier, dont l'œil n'est que le fourrier. Le rôle de l'appareil visuel proprement dit n'est périphérique qu'en partie, l'appareil fonctionnant d'une manière bien plus profonde et plus importante en tant qu'organe.

Cette distinction est moins nette à propos des autres sens périphériques. Mais il est facile de voir que cette netteté est d'autant plus grande que les données périphériques sont plus éloignées, c'est-à-dire plus facilement distinguées, des données internes. Le goût et l'odorat par exemple, situent fort bien la position de leurs organes, et sans confondre leurs données périphériques avec la vie même de ces organes, ils localisent si étroitement les odeurs et les saveurs qu'on pourrait presque faire d'eux des sens internes. Mais il ne le faut pas. En fait les autres (et surtout vue et toucher) ont sur eux un gros avantage, qui est le mouvement possible des extrémités périphériques de leurs organes. Aussi la kinesthésie n'est-elle pour ces deux sens-là qu'un auxiliaire secondaire, même s'il est indispensable.

Il en serait de même pour l'ouïe, et l'on devrait presque dire que l'oreille s'entend, la localisation si nette de ses organes l'emporterait de beaucoup en importance sur ses données périphériques, si la symétrie d'une double localisation ne liait ces données d'une manière indirecte mais très précise à l'espace lui-même. De telle sorte que bien que les données auditives n'aient pas par elles-mêmes de dimensions, n'étant point liées d'une manière continue les unes aux autres, elles ne sont pas étrangères à la notion de direction spatiale. Elles peuvent donc être fixées sur un objet connu autrement comme extérieur au corps. Mais ce qui est plus important pour elles, c'est que pratiquement, elles sont liées à l'émission du langage, c'est-à-dire à des sensations musculaires et kinesthésiques fort bien déter-

minées et indispensables à la vie sociale : les paroles deviennent ainsi des objets auditifs, extérieurs au corps. Leur usage les tire pour ainsi dire en dehors de la cénesthésie proprement dite, et donne au périphérique de l'ouïe une allure telle que sa distinction d'avec l'interne est presque aussi forte que pour la vue. La contre-épreuve de cette analyse est donnée par l'état de la musique (humaine) qui est comme un retrait (par l'omission de paroles périphériques) vers l'interne du sens. Une transition d'une autre sorte est donnée par l'existence des bruits et des sons, dont on peut dire que les seconds sont plus périphériques que les premiers.

On pourrait être tenté de faire un départ analogue, à propos de la vue, entre la lumière, donnée cénesthésique (elle est capable d'amener la fatigue) et la couleur, donnée périphérique. Il nous semble inutile d'engager cette discussion. Quant à l'intervention du social dans l'éducation de la vue, nous la trouverions dans le REGARD, qui n'appartient pas, sous ce nom, à l'introspection.

La peau ne se touche pas : on ne pense même pas à énoncer un tel truisme. L'expérience du double toucher n'entre pas en compte : c'est une complication sans difficultés du toucher périphérique normal, et toutes ses propriétés se déduisent facilement de ce fait que, par des mouvements favorables, chacune des deux parties de la peau est, certes, à la fois touchante et touchée, mais les deux mutuellement et l'une pour l'autre. Si le toucher était un sens interne, il faudrait que chacune le fût pour elle-même, sans mouvement, sans intervention d'un autre canton. Or, quand il est possible de faire cette assimilation, le toucher n'est plus un sens périphérique, mais un aspect de la cénesthésie, comme lorsqu'un malade sent à la périphérie qu'il est fébrile.

Cela nous fait comprendre que tous les sens périphériques ne le sont pas également, et que certains d'entre eux sont si près de la cénesthésie que, tout en donnant des qualités périphériques, c'est-à-dire très bien distinguées de la simple certitude de vie, de position et de mouvement, ils cantonnent pratiquement leur exercice sous son étroite dépendance. Si la sensation de piqure, de rugueux se localise assez bien à la peau, encore que la nécessité du contact rapproche ici le périphérique de l'interne, par contre celle de la douleur tactile se confond très nettement avec une donnée affective et appartient ainsi à la sensibilité interne. Et l'on pourra hésiter à propos du froid et du chaud. Rien d'étonnant que la peau qui est la limite du corps et de ce qui n'est plus le corps, supporte comme telle, des sensations très proches, qui peuvent être ramenées les unes à un domaine, les autres à l'autre domaine.

On sera bien plus près de ce qu'il convient de penser, certainement, si l'on rappelle que la kinesthésie, en créant avec l'aide d'autres

sens, mais comme agent principal, la spatialité *autour* du corps, donne l'occasion au périphérique de se dégager de l'interne, dans la mesure où les sens en sont capables. Ce qui ne veut point dire qu'elle les crée en tant que périphériques, mais qu'elle contribue en collaboration avec le sens musculaire et le sens tactile, à les localiser et à les fixer. C'est pourquoi elle ne fait rien connaître en dehors du corps.

Insistons encore autrement : si ce qui précède est vrai, si les organes sensoriels eux-mêmes fournissent des sensations cénesthésiques, il faut dire que la cénesthésie n'est pas un sens qui joue à côté des autres, mais au contraire un ENSEMBLE DE SENS BIEN COORDONNÉS QUI SOUTIENT LE JEU DU PÉRIPHÉRIQUE. Et nous pouvons employer le pluriel, comme à propos des périphériques, parce qu'il est permis d'admettre que la cénesthésie viscérale n'emploie pas les mêmes organes que la cénesthésie sensorielle. Nous n'avons d'ailleurs pas à nous inquiéter de ce problème physiologique. Que ce soit le grand sympathique qui entre en jeu ou les centres du sommeil (le sommeil est l'évanouissement de toute cénesthésie), ou que ce soit les glandes endocrines et leur concordance, il faut d'abord affirmer l'harmonie cénesthésique de toutes les données sensorielles, harmonie qui tient à la vie même et qui ne se traduit en diverses manières que d'après la différenciation des organes, des segments périphériques. Tout se passe comme si, en dehors de toute histoire individuelle et spécifique, dans le moment présent (considéré sous le signe de l'analyse transcendente), la cénesthésie était donnée fondamentalement, et que les autres sens fussent entés sur elle, luttant en elle et quelquefois contre elle pour se faire place, et aidés par d'autres aspects internes (muscle et mouvement), jouer leur partie dans le concert de la conscience. La cénesthésie est bien le « sens commun ».

Place de la kinesthésie et des muscles. — On pourrait peut-être en douter. Car elle n'est point le seul sens interne : kinesthésie et tension musculaire jouissent du même privilège, et on est tenté, à cause de leur rôle, beaucoup plus apparent, de leur accorder l'importance que notre analyse vient d'attribuer à la seule cénesthésie. Il faut examiner de plus près leurs rapports.

On a rappelé plus haut que le muscle est, par l'alliance de ces deux fonctions, mouvement et tension musculaire, le véritable ordonnateur de la spatialité, c'est-à-dire de la profondeur, qu'il est pour cela l'éducateur des sens et que même dégagés de sa tutelle, ils ne sauraient se passer de son soutien. Nous aurons même l'occasion de voir mieux, car la proposition de réalité contenue dans toute sensation n'a de signification phénoménale, en fin de compte, que par l'intervention du muscle. (On le verra à propos des illusions). On peut dire qu'en conséquence de cette création de la spatialité, le muscle est

aussi le soutien principal des relations sociales, que par là il contribue à fonder la morale dans sa base sociale (la morale étant action et non pas contemplation), non seulement par le langage qui a besoin de lui au moins autant que de l'oreille, mais par la communication directe et la communauté efficace des entreprises.

Bref, aussi bien dans l'organisation de la société que dans celle de la conscience individuelle, le rôle du muscle est d'une importance capitale. Tout cela est vrai, mais n'entame en rien la suprématie de la cénesthésie dans l'harmonie de la conscience individuelle. (On remarquera que *conscience individuelle* est un pléonasme).

Laissons donc de côté tout ce qui touche au social : le muscle aura nécessairement l'avantage dans cette dialectique, puisque tout ce qui est social est extérieur au corps, que ce mot de *extérieur* n'a de sens que par le muscle, et que si on voulait localiser les instincts sociaux, ce ne pourrait être que dans l'appareil du langage, qui est en grande partie musculaire. Même si on considère comme social l'instinct de reproduction (ce qui est mal dit, car la reproduction est plutôt une conséquence de la satisfaction d'un instinct affectif, besoin d'un certain plaisir), encore faut-il faire intervenir le mouvement pour le satisfaire. Donc, passons condamnation.

On sera plus strict, et à bon droit, à propos de l'individu. Si vraiment, c'est la cénesthésie qui est le sens commun, elle doit soutenir également, en même temps que les périphériques, le sens musculaire de résistance et le kinesthésique. C'est bien ce qui se passe : un muscle immobile et détendu fait encore connaître sa réalité vivante et son existence, sa position. Physiologiquement, il a une tonicité entièrement étrangère à toute tension et à tout déplacement. Faut-il chercher dans cette tonicité le pendant biologique de son fonctionnement cénesthésique ? Nous ne sommes pas qualifié pour répondre à cette question. En tout cas, la fatigue musculaire, un état affectif que l'introspection rapproche très bien de tous les autres, de même tonalité, doit être rapporté à la cénesthésie.

Voici peut-être la différence, qui assure la suprématie de la cénesthésie : Le muscle peut ne pas jouer toujours ses rôles de tension et de mouvement, sans que disparaisse la conscience. Tandis que si la cénesthésie cesse d'être positive, comme dans le sommeil, il n'y a plus de conscience. (Le rêve donne lieu à une autre question.) Il en résulte que si, à d'autres points de vue, et par exemple au point de vue de la morale sociale, un individu est d'abord celui qui agit, ce même individu est, pour lui-même, dans sa conscience, quelqu'un qui en général est capable de sensations cénesthésiques, et non seulement capable, car ce mot ne désigne qu'une virtualité, mais qui en fait sent cénesthésiquement. La cénesthésie devient ainsi le noyau de la personnalité, ou du moins de sa représentation devant soi. Si le corps se

substitue au sujet, nous verrons comment, dans la connaissance du sujet par lui-même et son opposition à l'objet (conscience) c'est par cette espèce de pérennité des sensations cénesthésiques.

C'est très important. Même dans l'analyse des sensations périphériques, la cénesthésie garde son privilège et ses avantages. On ne saurait dire que les données originales de ces sensations, couleur, lumière, sons, froid, chaud, soient créés par le mouvement qui les précise et qui les lie. Voir un objet devant moi dans l'espace, c'est certainement — et tous l'accordent — moins *savoir* les gestes qui seront nécessaires pour le rejoindre et le toucher que d'être prêt, mieux, de commencer à les faire. C'est entendu. Mais le mot voir est peut-être à distinguer de regarder, et en lui-même il désigne un complexe psychologique où le mouvement, la sensation kinesthésique, tout en jouant son rôle est soumis à la notion de contemplation qui n'est plus du tout musculaire : le « voir » est bien l'allié à ce titre, de la donnée sensorielle lumineuse et colorée, dont la surface originale n'est qu'une abstraction, obtenue si l'on veut avec son intervention, mais qui, comme telle et immobile (étrangère au mouvement) est bien soutenue par la cénesthésie visuelle précédemment définie. Dès lors, ce que comporte d'uniquement périphérique la sensation visuelle dans son ensemble, ce à quoi la psychologie classique donne, et peut-être à tort, le nom de *sensation* visuelle, ne serait si ce soutien cénesthésique venait à faire défaut, qu'une donnée insuffisante pour prétendre à l'existence (nous voulons dire la donner à l'objet qu'elle présente) une manière de fantôme dénué de la fermeté, de la consistance, de la *force* du réel, et localisé à grand'peine. On verra comment il convient alors de la nommer. Mais on comprend dès maintenant comment l'introspection doit se révéler incapable d'attribuer à la kinesthésie le rôle de soutien.

Cela revient à dire, encore plus délibérément que plus haut, qu'il n'y a sensation visuelle que parce qu'il y a sensation cénesthésique de l'appareil visuel. Le *périphérique* visuel n'introduit qu'une nuance, fort importante sans doute, mais une nuance qui s'incorpore à ce cénesthésique sans lequel il serait incapable de fournir la matière d'une sensation. A ce compte, toutes les sensations sont cénesthésiques avant d'être périphériques, car ce qu'on vient de dire de l'œil, on devra le répéter de l'oreille et du toucher.

La donnée auditive sans la cénesthésie correspondante, si et quand il est possible de les séparer, ne peut donner qu'une ombre de son (si l'on peut ainsi mêler les vocabulaires sensoriels), mais non point le son lui-même, que l'introspection localise d'abord, en tant qu'entendu, sur le côté de la tête, avant même que les mouvements naissants, s'il faut admettre leur intervention, aient fixé sa direction spatiale. De même pour le toucher : les mouvements nécessaires au tou-

cher n'ont rien de commun avec la sensation tactile, et il faut entendre qu'il y a sensation parce que sous le donné périphérique — par exemple dans la connaissance d'un chatouillement — se perçoit, appartenant au corps lui-même, en tant qu'il vit, qu'il existe, et qu'il supporte et localise le périphérique du chatouillement, la certitude de cette vie et de cette existence. Si l'on suppose supprimée cette *sensation interne*, le périphérique peut n'être pas supprimé, mais devient, pour employer de nouveau ce mot une ombre de tact.

Si nous appelons IMAGE le pur périphérique, ainsi dégagé de son support cénesthésique, nous pouvons prévoir dès maintenant que les sensations internes ne peuvent offrir d'images. Mais cela se démontrera mieux plus tard.

L'obscurité et le silence. — Une manière de contre-épreuve de cette immédiate liaison du cénesthésique et du périphérique de certaines sensations se trouve dans l'analyse des notions d'obscurité et de silence.

Supposons en effet réduit totalement, et en somme momentanément supprimé, cet aspect périphérique de la sensation, sans que cependant le cénesthésique disparaisse. Que va-t-il se passer ? Je ne dois plus rien percevoir en dehors de mon corps — en ce qui concerne le sens considéré — mais ce sens qui est en jeu doit cependant se faire encore connaître et cénesthésiquement, en tant qu'organe vivant. Et puisque cette cénesthésie est liée à ce rôle périphérique qu'elle soutient, il faut, malgré la suppression de ce dernier que transparaissent son influence périphérique, alors même que le cénesthésique est seul à apparaître. C'est en somme un paradoxe de la sensibilité, mais très compréhensible.

En ce qui concerne la vue, l'objet d'un tel état de conscience s'appelle *l'obscurité*, le noir. En effet, elle ne peut être définie par une négation qu'à propos du périphérique, mais cénesthésiquement, elle est positive, sans pouvoir exister, si l'on peut ainsi parler, que par la coïncidence de cette carence (du périphérique) et de cette positivité, la carence n'ayant d'ailleurs de signification que par rapport à la positivité. Elle est donc, autant que l'absence de lumière, la présence de l'œil vivant. Seulement on fait plus attention à la défaillance du périphérique parce que l'éducation de l'œil nous a habitués à donner plus d'importance à cette espèce de donnée qu'au cénesthésique, mais la cénesthésie ne se laisse pas effacer (son effacement est impossible).

Ne cédon pas à la tentation de considérer l'obscurité comme un intermédiaire. D'abord parce qu'un intermédiaire entre deux notions en exige deux autres entre lui et elles, et ainsi de suite. Et surtout parce qu'il n'y a plus rien d'autre, dans le sensible, que le périphérique et le cénesthésique pour l'expliquer. Inutile de dire que nous

n'avons pas à tenir compte des résidus qui garnissent le début de l'obscurité : ils seront retenus comme des sensations visuelles, qui prouvent que l'équilibre physiologique ne s'établit pas d'un seul coup.

Le silence *s'établit* de la même manière. Mais il n'y a jamais, au moins pour un homme normal, de silence complet. Cela vient de ce que le corps lui-même a ses bruits intérieurs, et surtout ceux de la circulation. De ce biais l'ouïe reprend très nettement l'allure d'un sens interne. Le zéro périphérique est représenté ici par une continuité monotone (à l'état normal) sur le fond de laquelle se détache la variété des autres bruits. Au contraire l'obscurité peut être beaucoup plus complète.

On remarquera la même différence entre les autres sens et la vue, plus prononcée d'ailleurs qu'à propos de l'ouïe. En pratique, ni le toucher, ni l'odorat n'offrent de zéro périphérique. A quoi tient cette différence ? A ce que le corps vivant n'est point par lui-même source de lumière ni de couleur, tandis qu'il est source de bruit, de goût, d'odeur et de chaleur. Il en résulte que le périphérique de l'ouïe, du toucher, du goût et de l'odorat est inévitable dès que fonctionne le cénesthésique, et qu'il ne l'est pas à propos de la vue. On voit comment il convient d'interpréter le fameux aphorisme qu'il n'y a point de soleil des sons. Il n'y a pas plus de soleil pour les odeurs, les saveurs, parce que ce sont les corps eux-mêmes, et en particulier le corps vivant qui les émettent. De même pratiquement pour la chaleur.

Il en résulte une plus grande délivrance des données visuelles périphériques par rapport au cénesthésique. C'est en partie à cause de cela qu'il semble plus *intellectualisé* (en partie seulement, parce qu'il ne faut pas oublier les deux dimensions de la surface originaire visuelle). Mais il est bien évident que dans cette sorte d'intellectualisation, les formes pures transcendentales ne sont pour rien, au moins au début, et que ce sont les données visuelles elles-mêmes qui se proposent à ces formes pour être amenuisées en non-sensible.

Le Privilège Bergsonien. — Nous appellerons Privilège Bergsonien, ce privilège des sens internes — et en particulier de la cénesthésie — sur les sens dits périphériques, de correspondre à un élément de conscience où le connu se confond avec l'organe connaissant. En effet, tout ce que nous venons de dire n'est pas neuf et n'est que la généralisation systématique des deux premiers chapitres de l'*Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*.

Nous étudierons à loisir la notion de durée. Mais tous les exemples qui sont invoqués et expliqués dans cet ouvrage, n'ont de force probante que si on suppose prépondérante l'action des sens internes :

kinesthésie et sens musculaire quand il s'agit de mouvement et d'effort, cénesthésie et cénesthésie sensorielle quand il s'agit de l'affectivité et des sensations périphériques (lumière, son, rythme). Ces *données immédiates* sont celles que fournissent les sens internes, encore que M. Bergson ne se soucie pas de découvrir sous les sens kinesthésique et musculaire eux-mêmes la continuité du cénesthésique. Peu importe. Leurs données forment le substrat de la connaissance, de la conscience, le noyau où s'agrègent les données périphériques et les images, autour duquel se bâtit, et par lui, tout le monde extérieur au corps. Or cette *immédiateté* tient uniquement à ce que, à propos de ces sortes de sensations, la chose qui est connue est aussi la chose par où elle est connue. A cette immédiateté, s'oppose le *médiat* de la connaissance par les sens périphériques, puisque, à propos de ceux-ci, l'introspection-observation distingue très bien les deux termes de la liaison : connu et connaissant.

M. Bergson résume ainsi tout ce qui semble avoir besoin d'un intermédiaire sous la rubrique *espace*. Ce n'est pas par hasard, si l'on songe à l'importance du périphérique, et surtout du visuel à deux dimensions, dans la connaissance, c'est-à-dire dans la constitution de l'étendue.

Aussi bien le meilleur hommage à rendre à M. Bergson à ce sujet, consiste moins dans la fixation verbale de ce privilège que dans l'explication de ce qu'apporte de clarté son évidence dans toute théorie des sensations : on ne peut rendre compte de rien, en ce qui concerne le monde, le temps, l'espace, l'objet et le sujet, si on ne consent pas à se souvenir de lui. C'est par lui que M. Bergson, rompant avec un empirisme psychologique, qui, issu du positivisme comtien, se rapprochait spontanément et inéluctablement de la biologie, a relevé la doctrine, en attirant l'attention sur un point que le simplisme des théories classiques laissait de côté. Non que la biologie n'ait aussi son mot à dire à propos de ce privilège, puisque les seules formes pures, les trois catégories transcendentales sont incapables de l'expliquer et que, en dehors d'elles, il n'y a que du sensible. Mais même lorsque la biologie sera en mesure de nous faire connaître un aspect de ce secret, par exemple, par une bonne théorie des localisations et des courants nerveux, et qu'elle remettra ainsi sur le même plan toutes les espèces de sensations, le privilège psychologique subsistera pour les internes.

Le privilège bergsonien n'est pas transcendantal. — Cela dit, il importe de marquer une fois de plus en quoi nous nous croyons obligé de nous éloigner de la philosophie bergsonienne, tout en gardant ce privilège de l'interne.

D'abord, nous ne croyons pas qu'il puisse rendre compte de l'acte

libre, en tant que tel. La spontanéité du vivant ne saurait, à nos yeux, se confondre avec la liberté de l'homme qui doit, certes, utiliser cette spontanéité, soit pour agir dans le même sens qu'elle, soit pour lutter contre elle, mais qui certainement la dépasse. La vie est une qualité de la matière vivante, comme le bleu est une qualité du ciel bleu. Ce privilège de l'immédiateté tient uniquement à une disposition physiologique, à un fonctionnement vital, qui fournit la matière de la conscience, mais qui ne suffit pas à la constituer elle-même. La conscience le dépasse tellement que l'observation et l'introspection rencontrent en elle des phénomènes entièrement étrangers au vivant : telles les notions de passé non vécu, et d'avenir ; telle la notion de valeur, qui légifère.

En second lieu, nous ne pouvons confondre le sujet, le *je*, avec ces données sensibles, même privilégiées. Il les dépasse aussi. Mon corps fixe sans doute ma personnalité, il contribue même en grande partie à la créer, il n'y suffit point. L'intimité du sujet, même appuyée sur celle des données internes, ne saurait y contenir ; et le mot *intérior* qui doit être pris au propre en ce qui concerne ces données, n'est plus qu'une métaphore en ce qui concerne le sujet. Ou, si l'on veut, ces données sensibles sont de l'ordre de la qualité, et à la rigueur, de l'objet. L'ordre du sujet est autre. Cela se marquera d'autant plus fortement que nous refusons de confondre — même si on parvient à les dresser sur le même plan — la conscience et la personne, à plus forte raison, la personne et certaines données sensibles.

Mais ces refus se confondent facilement en un troisième qui les explique : c'est que LE PRIVILÈGE BERGSONNIEN EST D'ALLURE SENSIBLE ET UNIQUEMENT SENSIBLE. Nous voulons dire que sa vertu s'épuise dès qu'il s'agit d'aborder, soit pour analyser, soit pour commenter, les éléments non-sensibles de la connaissance. La description bergsonnienne semble considérer le sensible et le non-sensible de la connaissance comme si bien liés, à la faveur même de cette immédiateté, qu'elle incline à affirmer impossible leur distinction. Il nous paraît au contraire que c'est par cette distinction que doit commencer toute analyse philosophique, non seulement parce que ce ne sont pas des notions de même nature, mais surtout parce que leur présentation à la philosophie ne procède pas de la même attitude. Le non-sensible apparaît dès les premiers commentaires sur la possibilité d'une *chose connaissante*, qui le dégagent immédiatement de la matière, du sensible. Au contraire le sensible apparaît d'abord comme fixant le domaine du connu. Lier le privilège bergsonien au non-sensible (en dépit de notre seconde règle qui doit constamment rappeler l'arbitraire de la discrimination des schèmes) c'est risquer quelques équivoques, dont nous allons donner un exemple.

Pour M. Bergson, comme pour tout le monde, il y a synonymie

entre unité et indivisibilité : de fait, qui dit unité, dit prééminence du tout sur les parties, et cette prééminence se marque par l'impossibilité de détacher du tout sans le détruire, une seule de ses parties.

Mais nous sommes en présence de deux sortes d'unités : d'une part l'unité transcendente, absolue, condition pure et nécessaire de la pensée. Nous la connaissons bien : elle est à l'origine de la continuité. D'autre part, une unité sensible, qui manifeste l'équilibre des éléments sensibles de l'ensemble considéré, équilibre qui tient, en ce qui concerne le vivant, à une harmonie physiologique. Il peut, lui, être rompu (on meurt ou on s'endort), et ses éléments s'ils changent de signification, entrent ou peuvent entrer dans un nouveau composé, également sensible.

Quand on parle de l'unité de la conscience, il faut bien spécifier celle des deux unités à laquelle on fait allusion. L'une lui donne un caractère d'absolu, sans lequel la conscience est impensable; l'autre dépend des éléments sensibles. On peut présenter autrement cette différence en disant que l'une, la transcendente, sera le fondement de la finalité, quand on la comparera avec ce qui la remplit, en lui subordonnant cette matière. L'autre exprime la causalité efficiente ou mieux la communauté, entendue comme le veut Kant, influence réciproque des parties matérielles. La confusion vient sans doute de ce que la conscience empirique — objet d'introspection — étant un phénomène et aussi le reflet de la transcendente, possède à la fois ces deux sortes d'unités. La distinction n'en est que plus nécessaire. L'unité transcendente, vide, incapable de fixer sa matière (d'où notre seconde règle) est la même pour tout ce qui est pensée. L'unité empirique manifeste la vie, la vie de chacun, sensible, matérielle, cénesthésique. Si on lui reconnaît une propriété qui soit commune à toutes les pensées individuelles, ce n'est que par abstraction. Par exemple, c'est elle qui en général, par sa matière, fixe le moment *présent*, phénoménal, car le moment n'est présent que parce que justement dure cet équilibre, et tant qu'il dure : c'est une sensation.

Ces deux unités ne font pas double emploi; elles ne sont pas deux aspects d'une *même* réalité. On demanderait en vain laquelle. Non, elles viennent de deux horizons différents et n'agissent pas sur le même plan. Le privilège bergsonien, tel que nous le définissons, joue à propos de l'unité matérielle, qu'il fonde. Il ignore la transcendente.

Nous transposerons ces remarques à propos de l'absolu. On en a déjà entendu un écho à propos du mouvement. Le privilège bergsonien fait du mouvement une réalité d'abord kinesthésique; et il invite à opposer sa *mobilité* à l'immobilité de la trajectoire qui prétend en vain se substituer à elle; en ce sens, il y a bien un *absolu* sensible du mouvement : un geste est un geste, indéniable, et il est paradoxal, non

seulement que l'on puisse changer de référence, ce que permet le mouvement cartésien, mais que l'on puisse même parler de référence : ce ne serait donc pas l'oiseau qui volerait sous mes fenêtres ? Thèse indubitable tant qu'on n'analyse pas le mouvement de la mécanique. Et certes, nous aurons à montrer comment les savants tout cartésiens qu'ils soient, restent soumis à ce privilège. Mais il est déjà certain que l'absolu qu'ils font intervenir dans la référence n'est pas du tout comparable à l'absolu que M. Bergson nous invite à voir dans le mouvement-geste, parce que c'est l'absolu transcendantal, qui fait dépasser toute perception, bien que naturellement, la perception soit indispensable pour le comprendre.

Le mouvement n'est qu'un exemple. Partout où se glisse l'absolu, nous pourrions surprendre la même opposition.

En résumé, l'empirisme intégral de M. Bergson reste un empirisme. Seulement, la doctrine classique a été entièrement renouvelée par cette découverte du privilège des sens internes : privilège si important qu'il fit croire que l'activité de l'esprit y entraînait en jeu, et qu'on crut avoir trouvé une doctrine intermédiaire entre l'empirisme et le rationalisme. Nous ne pouvons penser qu'il en soit ainsi : la conscience n'est pas coextensive à la vie et une amibe ne possède pas un embryon de pensée.

Mais le rationalisme doit, lui aussi, profiter de cette découverte bergsonienne : car si les doctrines empiristes se sont toujours révélées incapables, parce qu'elles sont chronologiques, de rendre compte des principes directeurs de la connaissance, le rationalisme a toujours été tenté de demander trop aux catégories, et de se satisfaire ainsi trop vite d'explications verbales. Maintenant que la détermination des formes pures les a réduites à une seule, dédoublée par commentaires secondaires, il va être obligé de se tourner vers le sensible et d'en analyser les données. Or le privilège bergsonien va lui permettre d'épuiser facilement toute une série d'analyses avec autant de hardiesse que de sécurité.

Le Tableau I, corrigé d'après les commentaires qui précèdent donne le Tableau II tel que le présente la page 78.

TABLEAU II

I Sensations	II Organes où l'observation et l'introspection localisent la sensation.	III Qualités extérieures au corps	IV Etats du corps
1^{er} GROUPE <i>Cénesthésiques sensorielles</i> Visuelles. Auditives. Tactiles. Olfactives. Gustatives.	Mêmes indications que dans le tableau I. La délimitation des organes ne peut être pour le psychologue qu'approximative.		Par le périphérique de chacune de ces sensations, le corps est connu comme un objet analogue aux autres. Par le <i>cénesthésique</i>, elles rentrent dans le <i>second</i> groupe, chacune faisant connaître la vie et la position des organes sensoriels, ainsi que l'affectivité qui lui est propre. C'est le fondement sensible de la valeur esthétique. Obscurité, silence.
2^e GROUPE <i>Cénesthésiques viscérales</i>	Presque toutes les parties, tous les organes du corps	Rien	Chaque partie, chaque organe, dans sa vie, dans son affectivité et sa position par rapport aux autres.
3^e GROUPE <i>Cénesthésiques musculaires</i> a) Kinesthésiques b) Tension, effort	Muscles en mouvement Muscles en tension	Rien, mais auxiliaires du dressage des sensorielles et de leur fonctionnement. Rien, mais avec l'aide des tactiles, les résistances extérieures au corps.	Muscles en mouvement Muscles en tension

CHAPITRE VII

LE RÉEL PHÉNOMÉNAL

C'est un problème que ne se pose pas l'empirisme. A bon droit, puisque le point de départ de la doctrine est l'acceptation comme réel, du monde de l'espace et du temps. Se demander ensuite de quoi est constitué le réel et qui le fournit, serait récuser le postulat, et monter au rationalisme. Sans doute, l'empirisme s'inquiète bien de savoir comment s'introduit dans l'esprit, fils de l'expérience, la *notion* de réel, mais non comment la pensée pensante, mère de l'expérience, crée le réel. Encore lui faut-il agir prudemment, car le fait même de poser le postulat d'un monde réel, l'empêche de considérer cette notion comme une qualité analogue aux autres, et par conséquent de résoudre complètement le problème. En posant d'abord le réel comme unique, il se lie, sans profit.

Nous emploierons la même méthode que précédemment : nous décrirons d'abord cette notion de réel phénoménal, mais avec l'arrière-pensée que recèle toujours l'attitude a priori. De la sorte, nous pourrions franchir le pas, et l'analyse introspective achevée, parler de schèmes créateurs du réel.

Quel est donc en effet l'élément transcendantal qui intervient ici ? Est-ce une forme pure, l'absolu, l'un ou l'unique ? Est-ce un schème ? ou plusieurs, et lesquels ?

Nous en avons assez dit pour donner à penser que selon nous, c'est un schème : le réel phénoménal est une qualité sensible, analogue aux autres. Si elle est privilégiée, c'est dans la constitution des schèmes sensibles qu'il faudra en chercher la raison.

Ce ne peut être une forme pure. Ni l'absolu, ni l'unité, ni l'unicité ne sont capables de fournir cette notion. Ce sont là en effet des formes vides, en tant qu'elles sont ainsi nommées. Mieux, elles sont nécessaires, universelles, et par conséquent recouvrent aussi bien l'irréel que le réel, puisque la discrimination des schèmes est arbitraire. Je pense en ce moment les tours de Notre-Dame de Paris. Pensée positive, aussi ferme, en tant que telle, que celle de la page que je lis. Et pourtant elle ne rend point réel l'objet Notre-Dame. Je peux

même ajouter une tour à cette église, ma fantaisie a, en tant que pensée pensante, autant de signification que ce que j'appelle le souvenir des deux tours. Si le réel était une forme pure, nous devrions rencontrer des réels phénoménaux qui fussent inéluctablement et éternellement réels, et même il n'y aurait pas d'irréel, pas plus qu'il n'y a de néant, négation de l'absolu transcendantal.

Il est vrai que le positivisme, variante de l'empirisme, paraît nous fournir une réponse qui se passerait de tels commentaires. Est réel dans le phénomène ce que donnent comme tel tous les commentaires fournis par les savants d'après leurs expériences, soit directement, par la vérification répétée d'une hypothèse, soit indirectement par la vérification répétée de conséquences prévues à partir d'une hypothèse, elle-même invérifiable directement.

Nous ne saurions refuser entièrement cette réponse : le monde de la science offre aujourd'hui une belle architecture d'hypothèses cohérentes ou à peu près, et l'imagination du réel s'est merveilleusement enrichie depuis un siècle. Qu'il s'agisse de matière, de lumière, de chaleur, les plus avancés dans la recherche pressentent une synthèse magnifique de toutes nos certitudes. Pressentiment qui fait d'ailleurs l'essentiel de l'esprit scientifique, souvent déçu, jamais lassé. Il reste donc que si l'on veut connaître le réel phénoménal, il faut étudier les sciences, comme les enseignent les savants, les positivistes.

Seulement, la question n'est pas là. Elle est plus modeste, mais bien plus stricte. La définition donnée plus haut parle d'expériences et de vérifications, et en en parlant, elle en suppose la notion claire et connue. Or, qu'est-ce qu'une expérience, sinon la connaissance du réel, et qu'est-ce qu'une vérification, sinon la confrontation de l'imaginé et du réel ? Et cela suppose le réel connu d'abord, en tant que réel. Donc, ce n'est pas la construction scientifique de l'imagination qui fonde le réel, c'est bien le réel qui fonde cette construction. Que les savants se soient laissés prendre à la beauté de leurs échafaudages, jusqu'à prétendre que la philosophie ne peut être dorénavant qu'une discussion sur les résultats de l'expérimentation, et dirigée par eux, expérimentateurs, c'est sans doute leur destinée ; mais la philosophie commente les sources et les fondements, non les résultats.

Le positivisme, frère cadet de l'empirisme, mais bien plus riche que son aîné, oublie comme lui que chaque science part d'un donné, postulé et accordé sans discussion. La philosophie discute ces postulats. Pratiquement, cela se manifeste par l'affirmation cent fois répétée que seule l'observation (et non les discours) est capable de fournir le réel. Seulement, quand on demande d'où lui vient ce privilège, on n'obtient pas de claire réponse. Or, si la méthode expérimentale repose en fin de compte sur l'observation (et nous verrons

comment, en étudiant le cycle élémentaire), c'est-à-dire sur une perception attentive, l'observation elle-même ne saurait reposer sur l'ensemble de la méthode, dont elle n'est qu'une phase. Nous revenons au seuil. Le réel, c'est le perçu. Mais qu'est le perçu ? Laissons de côté la solution simplement verbale qui oppose la perception, *état fort*, à l'imagination, *état faible*.

Dira-t-on alors que ce qui fait le réel c'est encore une harmonie, non plus cette fois entre différentes représentations successives, mais dans cet état de conscience, qu'on appelle perception, entre les divers éléments qui le constituent ? Et comme il n'y a pas de perception sans sujet qui perçoit, c'est toute notre personnalité qui dans le moment présent interviendrait pour fixer, disons pour créer le réel, que soutiendrait toute notre expérience.

C'est vrai. La perception est une totalité psychologique dont il est impossible d'abstraire telle ou telle partie. L'harmonie est indispensable, non point l'harmonie soutenue par l'unité transcendente, et qui correspondrait à la finalité, mais l'harmonie qui correspond à la collaboration des éléments sensibles, sensations et images. (Car la finalité est une valeur, non une réalité.)

Mais voilà qui nous éloigne de la solution. Car cette définition de la perception, en tant qu'état de conscience, peut être étendue à tous les états de conscience comme tels. La remémoration, par exemple, est aussi un composé harmonieux de sensations et d'images (surtout si elle est agréable). Ce qui risque de tromper c'est que quand on parle de perception, on retient d'abord le perçu, comme s'il n'y avait pas d'images concomitantes, et que quand on parle de souvenir, on retient d'abord l'image, comme s'il n'y avait pas de sensation simultanée. En fait les états de conscience diffèrent les uns des autres par l'organisation des *mêmes* éléments (sensations et images) autour de l'un d'entre eux qui joue ainsi le rôle prépondérant et qui donne son nom à l'état tout entier.

Donc le réel, c'est le perçu, plus précisément l'objet de la sensation. Mais pourquoi ? C'est qu'il y a un sens du réel. Lequel ? Si notre catalogue des sensations est complet, nous devons le trouver dans la liste dressée.

Si le privilège bergsonien est acquis, c'est lui et c'est lui seul qui nous impose la solution. Les sens internes et en particulier la cénesthésie, voilà la source du réel, du réel phénoménal. Si je vois cette page blanche, je la vois par mes yeux ; mais ce n'est point le *périphérique* du sens qui m'assure qu'elle est réelle, c'est le fonctionnement même de l'organe optique, *en tant que vivant*, qui m'en rend certain. L'image visuelle se distinguera donc de la sensation visuelle par cette défaillance de la cénesthésie sensorielle. C'est de cette défaillance qu'elle prend cette apparence de faiblesse, qui l'oppose radicalement

à la force de la sensation. M. Bergson a donc raison de dire qu'entre la sensation la plus faible et l'image la plus vive, il y a une différence de nature et non de degré. C'est la vie de l'organe qui crée et qui fixe la réalité à la qualité située en dehors de lui. Mais cet *en dehors* est secondaire ici, et le produit d'une éducation étrangère. Le ciel bleu est réel ; les étoiles aussi, comme points brillants. Nous en dirons autant pour tous les sens périphériques : c'est leur cénesthésie particulière qui assure la réalité de leurs qualités.

A plus forte raison pour les deux autres sens internes, la kinesthésie et le sens musculaire. Car on pourrait dire qu'ils jouissent deux fois du privilège bergsonien, comme cénesthésiques et comme musculaires. Aussi le mouvement et la tension de nos muscles sont-ils connus immédiatement comme réels.

Donc, d'une manière générale, l'objet *présent* est réel.

Ce qui peut choquer dans de telles affirmations, c'est que l'on confond facilement, d'après le sens commun et l'empirisme spontané de nombre de philosophes, le réel phénoménal et l'absolu. On admet à la rigueur que les modes du réel sont relatifs, mais non le réel lui-même. Or, le réel, ainsi différencié de ses modes, n'est qu'une abstraction, et s'il était l'absolu transcendantal, il n'y aurait ni irréel, ni erreur, ni mensonge (on n'aurait même pas l'idée d'en parler).

Nous connaissons cette confusion : nous l'avons surprise à propos du mouvement, à propos de la vie ; rien d'étonnant que nous la retrouvions à propos d'une notion qui dépend d'abord de la vie, et en ce qui concerne le corps, du muscle également. Inutile de nous répéter.

Nous en tirons deux conséquences intéressantes. D'abord que les postulats du positivisme à propos de chaque science sont légitimes, puisque l'élément organisateur de la perception c'est la sensation, et que la sensation, c'est le cénesthésique. Le pensé, en tant que tel, ne liera donc pas, pas plus qu'il ne les crée, les divers modes du réel. Par exemple les liens logiques n'auront aucun pouvoir pour créer du réel. Nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, nous le reverrons encore.

Ensuite que la réalité phénoménale s'impose au jugement, qu'il y a en elle quelque chose qu'on ne saurait récuser sans sortir du domaine qui est le sien ; expression qui semble un truisme, parce que nous avons peu de mots pour exprimer cette certitude. Mais on la comprend vite si l'on songe que le domaine du transcendantal n'accueille précisément toute tentative cartésienne de récusation, que parce qu'il est transcendantal. En d'autres termes, le réel est étranger au domaine de la liberté, qui est celui du transcendantal. Je ne me sens pas libre si je suis à même de percevoir cette table, de penser qu'elle n'est pas réelle. Tout ce que je puis faire, c'est de douter, c'est-à-dire

de refuser un jugement à son propos : mais si je la vois blanche, je ne pourrai pas penser qu'elle est noire. Le réel n'est pas une valeur.

La valeur, dans l'ensemble de la conscience, procède directement du transcendantal et se soumet la matière, le sensible (qui discrimina les valeurs, mais sans en créer aucune). *Se soumet* veut dire que, dans la collaboration des éléments, le sensible est auxiliaire, la forme déterminante. Au contraire, à propos du réel, c'est le sensible qui est déterminant, et la forme auxiliaire. La valeur exprime notre liberté, le réel notre assujettissement : la morale n'est pas une science, non plus que l'esthétique ; de même, c'est parce que le réel est étranger à l'objet de la croyance que la foi du croyant prend sa signification de valeur : la théologie n'est pas une science.

Dialectique du réel. — La dialectique nous permettra-t-elle de compléter notre certitude, à propos de cet aspect du privilège bergsonien ? Le contraire serait étonnant. Nous avons déjà remarqué la similitude, dans les deux tableaux du chapitre précédent, des seconde et quatrième colonnes. Ainsi pourrait-on rappeler la célèbre parole que la sensation est l'acte commun du sentant et du senti. Bien que le mot *acte* soit équivoque, il n'en est pas moins vrai qu'en nous tenant sur le plan du corps, du sensible, de la qualité, du cénesthésique, et en général de l'interne, le connu et le connaissant apparaissent alors confondus en une seule chose.

Transposons cette vérité au problème qui nous intéresse ici. Il faudra bien en conclure que dès que joue le cénesthésique (associé ou non au périphérique) et en général l'interne, soit à propos d'un viscère, soit à propos d'un organe sensoriel, soit à propos d'un muscle, ce qui est donné par ce jeu à la conscience NE PEUT PAS NE PAS ÊTRE DONNÉ, et inversement que ce qui est ainsi donné ne l'est plus dès la cessation du jeu, quelque sort, bien entendu, que l'étude physiologique puisse lui découvrir (c'est une autre affaire et bien ultérieure à celle-ci). Voilà donc la définition du réel phénoménal : ce qui remplit matériellement la conscience, dès que jouent, dans cette conscience, certaines sensations, c'est-à-dire certains schèmes. Dans ces conditions, tout le périphérique qui accompagne cette sensation interne participe au privilège et acquiert cette propriété (la réalité).

C'est donc bien le privilège bergsonien qui fonde la réalité phénoménale. D'où cette conséquence : pas de conscience sans la connaissance immédiate du corps vivant, sans les sensations internes. Lorsque les images seules semblent suffire, comme dans le rêve, il faut changer la définition des mots. Nous retrouverons le problème.

Autres arguments. — La psychologie pathologique peut-elle à son tour renforcer notre thèse ? A vrai dire, nous pourrions ne pas nous en préoccuper, car nous sommes plutôt enclin à croire que l'ana-

lyse du normal précède et soutient implicitement en nous la connaissance du malsain. Il ne paraît pas impossible cependant de dégager sans parti-pris de l'état actuel de la pathologie mentale, une manière de contre-épreuve. Ce sens du réel, dont parle M. Janet nous paraît être exactement le sens cénesthésique, tel qu'il a été défini plus haut ; la *tension psychologique*, une des notions les plus importantes de la psychologie positive, se mesurera exactement à la vivacité, à l'intensité de cette sensation interne, quel que soit l'organe où l'enquête d'autres savants découvrira son équivalent biologique.

Car il convient de ne pas se méprendre sur la signification de précision engagée ici. Pas plus que M. Janet, nous ne prétendons orienter les hypothèses et les recherches physiologiques concernant le sensible de la connaissance, bien que nous soyons sûr que ces hypothèses doivent naître un jour ou l'autre, en vertu de notre première règle. Mais nous restons ici dans le domaine du psychologique, de la conscience empirique, et le privilège bergsonien, qui n'a de signification que dans ce domaine, restera ce qu'il est quand ces hypothèses apparaîtront.

Quoi qu'il en soit, on comprend fort bien que si ce sens du réel, ce cénesthésique est altéré dans son correspondant physiologique, il doit en résulter des troubles plus ou moins graves dans l'exercice des fonctions psychologiques fondamentales. De ce biais, il n'est pas vain de parler d'un *sens de la conscience*.

Les sens musculaires. — Or, on s'apercevra vite que cette mise en évidence du privilège bergsonien de la cénesthésie ne suffit pas pour résoudre le problème du réel phénoménal. En effet, la cénesthésie n'est pas le seul sens interne, et si elle joue encore comme telle à propos des sensations de mouvement ou de tension musculaire, il n'empêche que celles-ci fournissent à la conscience des données originales. Comme le privilège de la cénesthésie est lié à son caractère de sens interne, elle ne sera donc pas le seul sens du réel. Examinons alors ce que donnent les muscles.

Leur jeu sensoriel fait connaître leur mouvement et leur tension. Ces réalités sont données immédiatement comme telles et d'une manière incoercible, tout comme les données cénesthésiques.

En ce qui concerne les objets extérieurs au corps, nous savons que la kinesthésie ne donne rien par elle-même, bien qu'elle soit indispensable au dressage et à l'éducation de tous les sens périphériques. Elle aide, par exemple, à connaître visuellement le mouvement d'un mobile extérieur, car c'est elle qui nous donne les mouvements de l'œil nécessaires à cette perception. Mais il reste incontestable que l'œil doit alors fonctionner comme donneur de lumière et de couleur et non pas seulement comme mobile dans son orbite.

Il n'en est pas tout à fait de même du sens musculaire de résistance. Sans doute, lorsqu'il est associé à la vue, il ne supplée en rien aux données de celle-ci, tout comme la kinesthésie. Mais il est l'allié naturel et indispensable d'un autre sens périphérique, le toucher, et c'est cette alliance qui nous donne, soutenue ou non par la vue, la connaissance de la dureté et de la mollesse, propriétés très importantes des objets extérieurs. La nécessité du contact est évidente : l'anesthésie cutanée ne supprime pas la tension musculaire lors de la rencontre d'un objet résistant, mais elle empêche de l'interpréter convenablement, si aucun autre sens périphérique n'est capable d'intervenir. Nous avons donc dans le sens musculaire de tension, allié à la cénesthésie tactile, un autre sens du réel que la cénesthésie sensorielle proprement dite, capable de nous donner ce réel hors des frontières de notre peau.

Pluralité des réels. — Il y a donc, en définitive, à propos du monde extérieur au corps, six donneurs de réel : les cinq sens anciennement classés, en tant que chacun d'eux est soutenu par l'aspect cénesthésique qui lui est propre, et le sens musculaire de résistance, aidé du tact.

Par conséquent, il y a six réalités phénoménales différentes et hétérogènes, car le fond commun, le sens qui soutient tous les autres, est insuffisant pour les différencier. Tout au plus les assemble-t-il dans un même composé schématique (le vivant en général), assemblage indispensable, mais incapable de fonder par cela même leurs modes.

Cette pluralité n'est pas absurde, puisque le réel est une qualité phénoménale, et que l'unicité appartient d'abord au transcendantal. L'assimilation entre cette unité et les réels est donc ultérieure.

Unicité du réel. — Elle n'en est pas moins importante et doit être déduite.

Si le réel est en effet une qualité phénoménale, d'origine analogue à celle des autres, fournie comme elles par le sensible, elle ne leur est pas entièrement comparable. Il est, avons-nous dit, ce qui ne peut pas ne pas être donné quand joue la cénesthésie, et c'est pourquoi il remplit la conscience. Il suit que, tout en restant qualité, le réel prend dans l'ensemble du phénomène une allure privilégiée, une manière d'avantage inéluctable, parce qu'il leur sert, à propos du monde, de fond sensible commun, sur lequel se brodent leurs différenciations, qui deviennent les siennes. Il est vraiment qualité commune à tous les phénomènes, et cela non pas par abstraction, car alors il ne serait que *pensé* (chose logique) mais par l'immédiat privilège bergsonien. Il n'influera donc pas sur ce qui n'est pas lui, par exemple sur l'image, dont l'objet, comme tel, est non-réel, mais c'est lui et lui

seul, qui, apparaissant comme qualité primordiale du phénomène, le soutiendra et le représentera en toutes circonstances.

Or, par là, il se rapproche du transcendantal, et comme le transcendantal impose l'unicité, le réel prendra enfin dans l'ensemble de la conscience un caractère d'unicité, que la moindre circonstance favorable imposera à la perception, et par suite à l'imagination elle-même en tant que celle-ci est servie de celle-là. En d'autres termes, il n'est pas absurde d'affirmer plusieurs réels du phénomène. Mais le réel s'attachant d'abord aux sens internes et à leur privilège (le privilège bergsonien) prend une allure d'unicité, qui n'est pas du tout absolue par elle-même, mais qui, pratiquement apparaît le fondement même du monde, et domine toute notre connaissance.

Cette circonstance favorable est mise en évidence et expliquée par la discussion sur les erreurs et les illusions de la perception.

Erreurs et Illusions. — En effet, lors de ces états de conscience, tout se passe comme s'il y avait conflit entre deux sens, également capables de fournir une perception, une réalité, et comme si ce conflit était résolu par la victoire de l'un d'eux, toujours le même d'ailleurs.

Notons aussi que, contrairement à ce que dit maint auteur, l'imagination n'intervient ici en aucune manière. Image est en effet ce qui dans un état de conscience porte le non-réel. Or dans l'illusion, il n'est question que du réel, du cénesthésique. Pas d'images dans l'illusion des miroirs, mais deux perceptions, deux réalités, l'une pour les yeux, suivant laquelle l'objet est derrière le miroir, l'autre kinesthésique et tactilo-musculaire, pour laquelle il est devant. De même pour la perspective : par la vue, je perçois ces arbres de plus en plus rapprochés les uns des autres, à mesure que je m'éloigne dans l'allée qu'ils bordent. Pour mes muscles, l'allée a même largeur, à toute distance. C'est donc bien entre deux perçus qu'il y a conflit.

Encore une fois, on ne devrait pas parler de conflit, puisque le privilège bergsonien légitime l'un comme l'autre. En fait, ce sont les muscles qui l'emportent. Pourquoi ?

Une explication préliminaire est peut-être nécessaire. Comment, dira-t-on, peut-on parler de conflit entre ces données hétérogènes, que sont les qualités des diverses sensations ? Un conflit suppose un commun domaine : par exemple, entre la vue et l'ouïe, pas de conflit possible, parce que la couleur n'a rien d'un son et réciproquement. Il y a bien un domaine commun, la cénesthésie. Mais il n'est commun que parce qu'il est champ de bataille, indifférent comme tel à la victoire. La lutte n'est pas possible ici entre l'œil et l'oreille, parce que ce sont les périphériques seuls qui déterminent la modalité du réel.

Commentons d'abord le problème d'une manière très générale et ne faisons pas de différence entre erreur et illusion.

Nous disons que les données des sens sont hétérogènes et irréductibles. C'est vrai, si l'on veut dire que l'œil ne donne point de son, etc... Mais par le fait même que les organes sont tous corporels, et que la vie générale du corps tient dans l'équilibre harmonieux de tous ses segments, de toutes ses parties, rien d'étonnant que ces organes réagissent les uns sur les autres, et que, par suite des habitudes acquises, ce que nous appelons les données originales de chacun d'eux se colorent, se nuancent, s'imprègnent d'autres données qui, sans être vraiment celles des sens voisins, recèlent cependant leur influence. Voilà d'où peut naître un conflit : du travail commun qui tout en gardant distincts les différents réels, mêle ou tend à mêler leurs caractères divers. Mais chacun gardant quand même le sien, cette irréductibilité devient la cause et la source du conflit.

Maintenant, nous pouvons restreindre cette vue d'ensemble, car tous les donneurs de réel ne sont pas d'une égale influence les uns sur les autres. En fait, il n'y aura pas de conflit entre les différentes cénesthésies sensorielles, celles des cinq sens anciennement classés. Leur collaboration est soumise en effet à la communauté cénesthésique, seule créatrice de réel. Par conséquent la liaison de leurs données périphériques est possible, sous le signe de cette communauté, dans l'unité transcendente de la conscience. On le verra plus loin, à propos de notion d'objet.

Il n'y a alors de conflit possible, qu'entre, d'une part, les données d'une de ces cénesthésiques sensorielles et d'autre part les données tactilo-musculaires. Encore faut-il faire abstraction du goût et de l'odorat, très près de la cénesthésie. En d'autres termes, c'est entre deux sens internes qu'il y a conflit.

Il convient alors de faire une distinction entre les erreurs qui tiennent au sens lui-même, à son fonctionnement propre, aux habitudes qu'il s'est données lui-même, et celles qui tiennent aux habitudes que lui a imposées son éducation (son dressage, plutôt) kinesthésique et musculaire. C'est à ce dernier groupe qu'il conviendrait de réserver le mot d'illusions. Mais peu importe le vocabulaire.

Nous voulons dire que dans les erreurs proprement dites la faute provient d'un mauvais emploi momentané des habitudes acquises par l'organe sensoriel, et qu'il ne sera pas besoin même de faire appel au tactilo-musculaire pour la mettre en évidence, qu'une utilisation plus attentive, répétée par exemple, pourra la faire disparaître, c'est-à-dire donner le réel acceptable. Au contraire, les habitudes contractées par les cénesthésiques sensorielles durant leur apprentissage les enrichissent d'un apport étranger à leur nature périphérique, dont elles ne peuvent plus se défaire, et qui leur permet de donner un réel (direction, distance) qu'elles ne donneraient pas par elles-mêmes. Or dans certaines circonstances, ce réel qu'elles fournissent ainsi, au delà de

leurs possibilités propres (puisque'il est d'origine kinesthésico-musculaire) peut n'être pas celui que fournit directement le tactilo-musculaire. Le conflit éclate bien entre deux sens internes, liés par une collaboration établie sous forme d'habitude. Les yeux éduqués ainsi donnent couleur et lumière comme placés en dehors du corps (nous avons dit plus haut que la kinesthésie et le sens musculaire aidaient le périphérique à se dégager du pur cénesthésique), devant eux, en ligne droite. Or ligne droite, distance et profondeur sont des données d'origine et d'allure kinesthésiques. Si les circonstances brisent ou courbent les rayons lumineux (cette notion de rayon est d'ailleurs également d'origine kinesthésique) qui rendent l'objet visible, les yeux placeront cet objet sur le prolongement de la dernière portion de droite, ou sur la tangente à la dernière partie de la courbe, en appelant dernière la partie du parcours qui est la plus proche de l'œil. Je verrai donc le soleil sur l'horizon plus haut qu'il n'est en *réalité*, je verrai le bâton brisé. Je verrai aussi le soleil à deux cents pas, etc... Et je ne pourrai pas les voir autrement. Au contraire, s'il s'agit d'une erreur proprement dite, si je lis mal une inscription, c'est que j'utilise à faux les habitudes acquises par mes yeux dans leur éducation propre. Il me suffira de reprendre cette lecture avec attention pour supprimer l'erreur.

Quoi qu'il en soit de toute théorie de l'erreur et de l'illusion, c'est toujours le sens musculaire de résistance allié au tact, qui impose son *réel*; et l'explication que nous venons de donner de l'illusion suppose implicitement cette victoire. On dira que le bâton reste droit, etc...

Nous tenons donc ici le critérium dernier du réel phénoménal extérieur au corps. Mais pourquoi ce privilège ? Pourquoi toutes les données cénesthésiques sensorielles ne sont-elles acceptées en fait que comme une annonce que devrait vérifier — même si c'est impossible — une sensation tactilo-musculaire ? Pourquoi le soleil *est-il réellement* à tant de journées de marche, alors que cette marche est impossible ? Pourquoi n'est-il pas à deux cents pas ? Mon œil me fait voir le bâton brisé. Si je ferme les yeux en suivant le bâton, ma main ne connaît pas de changement de direction à la surface de l'eau. Pourquoi ma main a-t-elle raison contre mon œil ?

Cette primauté du sens musculaire, solidaire, dans tout le corps, de la kinesthésie, et pour l'extérieur, du toucher, est telle qu'il dresse, par l'intermédiaire de la kinesthésie, les appareils visuels et auditifs à ne tenir aucun compte de la dualité originnaire des excitations rétinienne et auriculaires. Et l'on finit par nommer normales la vue et l'ouïe qui confondent en un seul les résultats respectifs de leurs doubles excitations. C'est lui qui dicte aussi leur *véritable* signification aux directions de l'espace ; et il serait bien inutile de dire qu'il redresse l'image rétinienne, car cette entité physiologique est inconnue comme telle. (On fera ici la même remarque qu'à propos des canaux

semi-circulaires et des saccules de l'oreille interne, quand joue la complexe sensation d'équilibre). En tout cas, le *droit* c'est ce que décide le muscle.

Même à son allié, le tact, il dicte sa loi et impose ses virtualités. C'est pourquoi celui-ci est en tant que cénesthésique sensoriel, capable d'illusions. La multitude des contacts obtenus dans une manipulation se condense dans l'unicité sensible de l'objet, que le sens musculaire donne en fait d'un *seul* tenant (solide).

Enfin l'illusion des amputés prouve encore sa prédominance sur la cénesthésie viscérale, non point en ce qui concerne la douleur elle-même, mais sa localisation.

Par contre, et par définition, le sens musculaire ne connaîtra ni erreur, ni illusion. Le sens kinesthésique pourra donner des indications incomplètes et fausses par cela, erronées par défaillance pour ainsi dire (des muscles peuvent se mouvoir sans qu'il y ait sensation kinesthésique). Le sens musculaire, lui, ne se trompera pas, parce qu'il est criterium du réel. De fait, tous les exemples que l'on donne d'ordinaire de ses prétendues illusions prouvent au contraire des erreurs d'anticipation des sens cénesthésiques, erreur que redresse justement le sens musculaire. La vue de deux sphères très inégales en grosseur nous *suggère* deux attitudes musculaires différentes et nous *prépare* un plus grand effort pour soulever la plus volumineuse. Si elle est creuse et la plus légère, le muscle redresse cette fausse anticipation, et *elle est fausse parce qu'il la redresse*.

Mais d'autre part, il convient de faire une importante remarque dès maintenant bien qu'elle ne puisse prendre toute sa signification qu'à propos de la dialectique de l'habitude. C'est que le sensible des sensations (ou des schèmes) n'intervient point, en tant que sensible, dans la création du réel, sous l'aspect d'une singularité comme le laisserait croire le mot de sensation. En effet, en tant qu'élément descriptif de la conscience empirique, la sensation apparaît singulière comme elle, cette singularité n'étant que la transposition de l'unicité transcendente. Mais en tant que source du réel, elle agit comme une habitude, comme une virtualité corporelle. Quand donc nous disons que la sensation musculaire est criterium du réel, nous ne parlons pas d'une sensation qu'on pourrait qualifier d'instantanée, ni même présente (en tant qu'elle remplit le moment présent), mais en tant qu'elle recèle tout ce que le corps a acquis et qui se résume alors en elle. C'est dire qu'elle ne donne pas le réel par surprise mais grâce à l'insistance avec laquelle elle doit agir : ce n'est donc point par une seule sensation tactilo-musculaire qu'il convient de connaître le réel, mais par plusieurs et liées par le souvenir (souvenir-habitude), la dernière recevant, en vue de la certitude qu'elle apporte, l'appui de toutes les autres. Mais nous disons que la dialectique de l'habitude

mettra cette remarque en valeur parce qu'en effet l'introduction de cette notion de virtualité dans une philosophie pour qui le présent est matrice du monde soulève un assez gros obstacle que nous ne pourrions tourner qu'à ce moment-là.

On peut sans doute comprendre ce privilège du tactilo-musculaire.

Le musculaire est un sens interne, et à ce titre il équivaut au cénesthésique, mais il le double en somme, car il comporte, lui aussi, en tant que muscle, du cénesthésique. Donc, rien d'étonnant que ce qu'il donne, il le donne avec *plus* de réalité que le simple cénesthésique. Déjà, si l'on veut s'en tenir au corps, l'observation nous assure d'une vie plus intense quand nous agissons, quand nos muscles se tendent, que quand nous sommes au repos, et ce n'est pas par hasard que, de ce point de vue, l'action, c'est-à-dire la mise en train de nos muscles apparaît plus *vivante* que la contemplation. Pour le dire de suite, cela expliquera dans le domaine des valeurs la prééminence de la morale sur l'esthétique et la croyance.

Maintenant, pourquoi tactilo-musculaire ? En tant que sens interne et correspondant au cénesthésique viscéral, le musculaire ne peut rien donner de plus que le corps, tout comme le kinesthésique. Et le nom de sens interne doit être pris avec toute sa signification ; ils ne font rien connaître du monde extérieur au corps. Il faudra donc au musculaire des auxiliaires périphériques, tout comme au cénesthésique.

Nous connaissons ceux-ci : les sens anciennement classés, et c'est par eux que débute naturellement toute liste de sensations, parce qu'on détache spontanément le périphérique du cénesthésique à propos de chacun d'eux. Nous avons vu la correction nécessaire.

Le sens musculaire ne peut pas supporter son ou ses *auxiliaires périphériques* de la même manière, puisqu'il a ses données propres, et que la cénesthésie le soutient déjà. Ce ne seront donc pas des périphériques purs, mais des sensoriels cénesthésiques, ou au moins un.

Il n'y a que le toucher qui convienne, parce que l'exercice de ce sens exige le contact du corps et de la qualité touchée : une distance nulle, ou plutôt, une expérience à laquelle la notion de distance est entièrement étrangère. Ainsi la chose touchée fait partie du corps ; encore mieux quand intervient la pression musculaire, et elle intervient toujours : dès lors, le toucher superficiel n'est qu'un prolongement du sens musculaire. Au contraire, avec la vue et l'ouïe (après leur éducation par le kinesthésique et le tactilo-musculaire), la *séparation*, la distance apparaît, le périphérique semble prendre de l'indépendance, mais pour apporter toute son incertitude.

Ajoutons que les organes du tact étant répandus sur toute la surface du corps avec une densité superficielle plus ou moins grande,

mais assurée dans tout canton qui n'est pas trop petit, il y a toujours à proximité d'un muscle quelconque une aire de contact prête à le servir. Enfin la mobilité des bras, des poignets, des doigts, la richesse tactile de ces derniers sont de tels serviteurs en ces occasions pour le muscle, que celui-ci peut faire connaître le monde extérieur par des nuances beaucoup plus nombreuses et précises. L'alliance du toucher et du sens musculaire est telle que certains auteurs appellent ce dernier toucher profond. Mais il nous paraît nécessaire de sauvegarder l'originalité du cénesthésique tactile.

En résumé, le créateur du réel phénoménal, c'est et ce ne peut être qu'un sens interne, à cause du privilège bergsonien. C'est d'abord le cénesthésique viscéral en ce qui concerne le corps, aidé par le kinesthésique et le musculaire de tension. En ce qui concerne les objets extérieurs, c'est d'abord encore le cénesthésique, mais en tant qu'il est doublé par les périphériques anciennement classés, et sous le contrôle définitif du musculaire de résistance, c'est-à-dire du musculaire de tension, associé au tact. (Le tact étant lui aussi soutenu, en tant que périphérique, par le cénesthésique correspondant). La kinesthésie ne fait rien connaître directement du monde extérieur, mais elle est, de concert avec le musculaire, l'ordonnateur général du dressage de tous les autres.

La Notion d'Objectivité. — Le réel, tel que nous venons de le décrire et de le déduire du privilège bergsonien, reste subjectif, c'est-à-dire personnel, puisque le muscle appartient à un corps particulier. Or le réel dépasse nettement cette subjectivité. D'où vient alors l'objectivité ?

Rejetons d'abord une solution d'allure bergsonienne, qui ferait du privilège bergsonien un absolu. Ce n'est pas possible et le mot absolu ne lui convient pas. Le privilège du muscle ne saurait dépasser la vie du vivant singulier et particulier.

L'objectivité pourrait venir du sensible lui-même : nous avons dit que le réel ne se connaît pas par surprise, que justement parce que le sensible n'est d'abord que virtualité, habitude, il faut une répétition de perceptions et de l'attention. L'attention serait une des sources de l'objectif. (Ce que l'on perçoit clairement et distinctement...) Solution satisfaisante mais incomplète. Si bien répétée que soit une sensation, elle reste logée dans le corps. Cependant le mot attention implique autre chose, qui concerne cette fois le connaissant (et non plus le connu), et ce pourrait nous mettre sur la voie. Nous allons y revenir.

Ce pourrait être du sensible pour une autre mauvaise raison qu'il faut mettre au jour. La notion de sujet est un complexe de sensible et de non-sensible, mais dans la pratique, le vulgaire et nombre de

philosophes l'assimilent à un corps. En opposition, le monde extérieur (à ce corps) apparaît comme objectif. Ainsi l'objectif s'opposerait au subjectif, comme une partie du sensible à une autre partie du sensible : la mobilité, les variations du corps, celle des sensations internes, si vives, si nuancées, s'opposeraient ainsi à l'immobilité, l'immuabilité des « objets », etc... Il convient de ne s'arrêter à une telle solution que pour la réfuter. D'abord, il y a dans le sujet une notion non-sensible qui conviendrait bien mieux à un tel rôle (de support de la subjectivité). Nous la retrouverons. Ensuite la séparation de ce qui dans le monde est corps et non-corps est arbitraire, si l'on songe qu'en somme tout est créé par le jeu et la collaboration des sensations. Le corps lui-même est aussi *objectif* qu'un objet quelconque.

En fait, il faut chercher dans le transcendantal. Le réel décrit plus haut, sera ce qui dans l'objectif doit être en fin de compte rattaché à l'exercice des sens et en particulier du tactilo-musculaire, et il est entendu qu'il n'y aura pas d'objectif sans ce point de départ. Mais la formule montre que l'objectif exige l'intervention d'autre chose. Et comme le réel accapare déjà tout le sensible, il faut bien que l'objectif soit donné par le mariage avec le sensible de la forme non-sensible, transcendente.

Mais sous quel aspect ?

Est-ce directement ? Ce serait bien tentant. Cette unicité de la sensation prééminente la rapproche de l'unicité transcendente ; avec un peu de bonne volonté, on pourrait dire que l'objectif se confond avec l'absolu, se définissant par la même propriété d'être unique.

Nous ne ferons pas cette confusion. La discrimination des schèmes est arbitraire et l'unicité transcendente peut couvrir n'importe quelle matière sensible. Tout comme le mot unité, le mot unicité peut désigner deux choses fort différentes. L'unité sensible d'un composé est fournie par l'harmonie matérielle des composants (la vie, une machine, etc...), l'unité transcendente n'est que la propriété absolue d'un ensemble d'avoir une signification générale antérieure à celle de ses détails, quel que soit le rapport (sensible) de ces détails au tout que leur ensemble constitue. De même l'unicité sensible d'un objet s'attache à l'unicité de la sensation tactilo-musculaire ; l'unicité transcendente est tout autre chose, quand elle intervient — et elle intervient toujours, nous le verrons à propos de la notion d'objet —. Enfin n'oublions pas que si l'objectif doit se distinguer du réel subjectif, il ne saurait l'exclure de lui-même. On ne peut monter à l'objectif qu'à travers le subjectif, et cette condition ne sera jamais perdue de vue. Si le transcendantal intervenait directement dans la constitution de l'objectif, celui-ci serait une valeur et non une réalité.

Un autre mode d'intervention de la forme transcendente pourrait être fourni par son rôle dans la constitution du pensé, du logi-

que : de tous les réels perçus, on peut abstraire l'idée générale, le concept de réel. Or il n'y a d'abstraction possible que par l'intervention de l'unicité transcendente qui isole l'abstrait — et est seule capable de le faire. C'est une expérience *composée* dont nous avons déjà vu cet aspect lors de la naissance du principe de contradiction. La création de l'idée de réel donne clairement en effet au réel lui-même une allure que le sensible ne lui impose en fin de compte qu'avec des distinctions assez pénibles. Ainsi nous retrouverions l'unicité transcendente et mariée cette fois directement à la matière sensible.

Cependant, ce n'est pas encore satisfaisant. En admettant même que l'objectif puisse sortir du réel par abstraction progressive ou brusquée, nous n'aurions encore dans cette idée abstraite que du pensé, et non le réel lui-même, le vivant, le musculaire. Ce pensé n'assure même pas la réalité de ce qu'il affirme, ou plus précisément, il ne détermine pas la modalité véritable de ce qu'il dénomme. Cet objectif pourrait être accepté par des êtres qui n'auraient aucun muscle à leur disposition, mais qui à leur façon connaîtraient quelque chose qui remplirait leur conscience, comme remplissent la nôtre les données des sens internes et leur privilège bergsonien. Ils auraient la même logique générale que nous, admettraient la certitude tautologique, le principe de contradiction, mais ils ne vivraient pas le même réel que nous.

Si le transcendental intervient, ce ne peut être qu'indirectement.

De fait, nous pouvons le surprendre de deux manières, soit à propos du connaissant, soit à propos du connu. A propos du connaissant. Nous verrons comment la connaissance est rapportée à un sujet, et comment le sujet lui-même se connaît par le corps, le premier et le principal de ses substituts. Il en résulte que dans le temps où je connais le réel, c'est-à-dire que je sais que je le connais, je suis porté à attribuer cette connaissance à d'autres *sujets*, que je ne connais pas comme tels, mais que j'évoque, que je crée à propos de corps que je perçois, semblables au mien : c'est l'origine des seconde et troisième personnes. Il est dès lors bien entendu, quand se fait cette création d'autrui, que ce n'est pas seulement leurs corps qui interviennent dans la détermination d'une réalité commune, c'est-à-dire extra-subjective, donc objective, mais surtout la certitude qu'une conscience pensante existe en dehors de la mienne, avec laquelle je peux me mettre d'accord, à propos de cette réalité commune. Cela ne peut se faire que si la forme transcendente, bien que saisie à travers le phénomène (on ne peut faire autrement) garde son caractère d'absolu, et transforme ainsi, dans ma propre conscience, un sujet étranger connu, en un sujet connaissant (au même titre que moi, quand je me saisis empiriquement).

De prime abord, on pourrait être tenté de redonner ici quelque

chance au solipsisme, car cette attribution de subjectivités étrangères est elle-même subjective. Les moyens par lesquels j'assure l'accord entre elles et la mienne pourraient très bien, tout en gardant de mon côté une allure de pensée pensante, être considérés du leur comme le comportement spontané d'un organisme physiologique, sans qu'il soit besoin de supposer une conscience à propos de ce comportement.

Mais à ce point, l'argument dépasse la mesure. Certes, nous avons affaire, en ce qui concerne les autres à du connu, et rien que du connu (et non à du connaissant), mais nous savons de reste que la détermination de la conscience transcendente dans son rôle de connaissant exige d'abord une analyse *empirique* des conditions de la connaissance, la transposition au transcendental ne pouvant que suivre cette analyse. Or de ce biais, aucun doute n'est plus possible : pas de pensée individuelle, subjective, sans société. L'homme seul retourne à l'animal, en admettant qu'il puisse vivre. C'est la vie commune qui prépare dans chaque corps les conditions physiologiques requises pour l'éveil de la conscience. Et bien que l'empirisme soit incapable par lui-même d'expliquer cet *éveil* puisqu'il s'agit de passer du plan physiologique au psychologique et qu'alors le postulat du parallélisme est aussi indispensable que scandaleux, il n'en est pas moins certain qu'il n'y aurait pas de conscience empirique, s'il n'y avait pas de vie sociale.

Par conséquent, lorsque, pour appliquer notre méthode, nous nous soucions de transposer au transcendental ce que nous avons surpris à l'empirique, tout nous invite à admettre un *autrui* de dignité égale à la nôtre.

Si l'on voulait encore chicaner sur cette notion de conscience pensante ou transcendente, qui étant unique, ne peut être multipliée à l'occasion du phénomène, il suffirait de rappeler que suivant une rigoureuse analyse, il ne nous est pas permis d'appeler conscience ce qui échappe au doute cartésien, car cette analyse ne lui découvre que les trois formes pures, qui n'ont rien de personnel. La conscience transcendente est bien plutôt la conscience empirique élevée à la dignité de l'absolu. Or cette élévation, qui finalement n'a de signification, comme on le verra en son temps que par rapport au phénomène (à l'homme) pourrait être aussi bien accordée (ou refusée, par conséquent) à mon propos qu'à celui des *autres*. Bref, *autrui* et moi sommes sur le même rang. Rien d'étonnant si l'on songe que la seule différence tient au privilège bergsonien (qui fonde la première personne) et que ce privilège n'est pas transcendental. Si donc je puis m'assurer que tous les réels rapportés chacun à une personne différente sont d'accord, c'est cet accord qui fera l'objectif. Un des soucis essentiels de la technique moderne est justement de l'assurer par tous les moyens, surtout en ce qui concerne la mesure. Il en résulte une

technique préparatoire très importante. Le privilège de l'attention n'est d'un certain biais que le reflet de cette certitude sociale. Car revenir à différentes reprises sur la même perception équivaut à demander leur avis à plusieurs personnes différentes. L'accumulation des témoignages ne se fait pas de la même façon, mais conduit au même résultat.

A propos du connu. Il s'agit ici de surprendre le transcendantal non pas seulement en tant qu'il organise la matière sensible, car alors il ne donne rien au réel, ni par suite à l'objectif, mais en tant qu'il s'incorpore à cette matière pour fournir le connu lui-même, en tant que chose connue. Et il est sûr que si cette incorporation est possible, le produit sera l'objet d'une science certaine, parce qu'elle échappera, bien que les résultats en doivent être acquis par la même méthode générale que dans les autres sciences, à la suspicion légitime qui pèse sur la connaissance des modes du pur sensible. Si en effet, d'une manière ou d'une autre, l'unité et l'unicité formelles pénètrent la matière, le schème sensible, et que cette collaboration donne non seulement la connaissance d'une chose, mais une chose elle-même, qui fasse partie du monde, au même degré que les qualités sensibles, alors nous serons en présence de notions réelles par leur matière (puisque le réel est lié au sensible) mais aussi objectives parce qu'elles débordent le sensible et le corporel (donc l'individu), étant imprégnées de pur, de transcendantal.

C'est là le privilège général des mathématiques, et du même coup leur définition. Il n'y aura donc que les mathématiques qui, parmi les choses connues, seront objectives. De ce biais, toute science qui parvient (inutile de dire ici par quels moyens et à quelles conditions) à substituer à ses données originelles, sensibles, une architecture mathématique (soit celle de la grandeur géométrique, soit plutôt celle du nombre) acquiert une objectivité que sa nature propre semblait lui refuser. Plus précisément, elle double l'objectivité qu'elle pouvait naturellement escompter grâce à la multiplicité des sujets observateurs, d'une objectivité qui la rapproche, si l'on peut ainsi parler, de l'absolu.

Maintenant, il faudrait montrer comment cette incorporation de la forme transcendentale au sensible peut se faire de deux manières, l'une qui donne la quantité numérique, l'autre la grandeur géométrique, comment, par suite de cette collaboration du sensible et du non-sensible, on doit dire qu'il y a une *intuition* (prise immédiate de connaissance) de la quantité numérique, analogue à l'intuition de la grandeur géométrique, etc... Mais c'est inutile ici.

On remarquera enfin que le logique, tout en apparaissant lui aussi, objectif, autant par l'évidence de ses relations élémentaires que par l'intervention du transcendantal, n'a rien de commun avec les

mathématiques. Le logique reste du *pensé*, et ne deviendra jamais du vivant, du vécu, comme les mathématiques.

Les résultats de cette analyse de la notion de réel paraîtront clairement dans l'examen des trois exemples suivants : La notion de contact, le nombre, la preuve de la rotation de la terre.

A) *Le Contact et l'explication scientifique.* — La perception du vulgaire tout en soumettant toute réalité au dernier critérium que nous avons décelé ne se prolonge pas en une imagination précise qui essaierait de réduire les différents réels à un seul. Au vrai, la foule ne se pose même pas de question à ce propos, et s'il est intéressant de savoir ce qu'elle pense et comment elle le pense, c'est plutôt au point de vue sociologique.

Au contraire, ce qu'on appelle science et explication scientifique est, sous un aspect très important, constitué par une ou des tentatives de ce genre. Le savant cherche toujours à substituer à une qualité qu'il perçoit immédiatement dans l'espace, mais qu'il considère comme peu claire et peu distincte, une autre qualité qu'il considère comme plus claire et plus distincte. L'ordre des sciences d'Auguste Comte donne très bien l'allure de ces réductions successives. Nous n'en ferons pas ici le procès dialectique. Constatons seulement leurs succès : la physiologie tend à n'être plus qu'une branche de la chimie que les physiiciens revendiquent à leur tour comme une application de leurs concepts. Rien d'étonnant dès lors que les mathématiques soient finalement ou au moins paraissent victorieuses dans cette espèce de tournoi. Ce n'est pas d'hier que les mécanistes et les géomètres ont tenté de réduire le plus grand nombre de phénomènes à l'étendue et au mouvement.

Au cours de ces réductions, les savants vont-ils respecter la loi fondamentale du réel ? Accepteront-ils notre critérium de perception musculaire ?

De prime abord, il ne le semble pas. Sans doute, ils parlent bien de l'observation comme d'une étape indispensable. Mais à les observer eux-mêmes, on dirait qu'il ne s'agit que d'observations visuelles, et d'autre part, le triomphe de la géométrie apparaît bien plutôt comme une victoire des données visuelles sur les autres : comme le fait remarquer M. Bergson, c'est moins la mobilité qu'ils étudient en essayant de la supprimer partout où ils le peuvent que la fixation de cette mobilité dans une trajectoire immobile.

Il convient de généraliser cette remarque : ce sont toutes les données internes, comme telles, que les savants, sans pouvoir évidemment les refuser, essaient de faire oublier et de remplacer par des données géométriques. Pour eux, ces données internes ne sont ni claires ni distinctes. Ni la vie, ni la matière des corps, en tant qu'elle

correspond à une sensation tactilo-musculaire ne sont susceptibles d'une étude directe féconde. La force, qui n'est en définitive que l'effort extériorisé et fixé en une région spatiale, la force qui devrait être pour eux une donnée primitive, et qui le fut d'ailleurs, n'est plus que le produit de la masse par l'accélération. Or la masse est un coefficient numérique, l'accélération une donnée spatio-temporelle, qu'on ramène facilement à l'espace, puisque le temps lui-même ne se mesure que par un mouvement figé dans sa trajectoire. On dira bien, mais en vain, que la masse est, avant tout, le quotient de la force (donnée sensorielle primitive) par l'accélération : les savants préfèrent la première définition, et donner d'emblée la masse comme un coefficient numérique attaché (on ne sait plus comment) à un corps.

Et ce n'est pas seulement la donnée interne qui est expulsée de l'explication scientifique. Toutes les données périphériques, sauf la visuelle à deux dimensions (la surface originaire) sont également réduites : lumière, chaleur, frottement, etc... Il semble donc que la science parvienne à oublier et à faire oublier le critérium tactilo-musculaire de réalité.

Il n'en est rien. Nous savons d'abord que les savants se rencontrent avec le sens commun pour traiter d'illusions les données visuelles géométriques qui ne sont pas d'accord avec les données musculaires. Ils en font même la théorie, ils en donnent une explication basée sur la réalité primordiale des données tactilo-musculaires (Perspective).

De plus l'espace géométrique normal est à trois dimensions (et non à deux) et nous essaierons de montrer après d'autres tout ce que la liaison des deux premières et de la troisième comporte de kinesthésique et de musculaire.

Mais ce n'est pas sur cela que nous voulions insister ici. C'est sur un autre point, auquel il ne semble pas qu'on ait donné une attention suffisante.

Nous parlons en effet de monde extérieur à notre corps et lorsque nous voulons expliquer comment nous le percevons, nous supposons une influence de lui sur quelque organe sensoriel. Nous disons par exemple que la chaleur d'un corps agit sur notre peau, sa lumière et sa couleur sur notre œil, etc... Comment cette action se fait-elle ? Les savants, fidèles à leurs principes, imaginent un mouvement de quelque chose, qui se communique de proche en proche, de la source au sens. Peu importe le mode de mouvement. Mais le remarquable, c'est le *de proche en proche* : on n'admet pas l'action à distance. On la juge impossible, absurde, et c'est une des *obscurités* contre laquelle on semble le plus décidé. Pourquoi cela ? Parce que, malgré qu'on en ait, on reste soumis à la loi fondamentale du réel perçu et à la prééminence du dernier critérium, le tactilo-musculaire. On n'a aucune

preuve de son intervention dans ce cheminement, on n'en saurait avoir, mais on l'imagine. Mieux, on invente, si le besoin s'en fait sentir, un *milieu* destiné à combler l'intervalle entre le corps perçu et le sens, et d'une manière générale entre tous les corps. Tout nous indique par exemple que les espaces interplanétaires sont vides de toute matière grave, c'est-à-dire en fin de compte de toute matière que puisse faire connaître une sensation tactilo-musculaire, ou du moins, que, s'il n'y a pas viduité complète, il n'y a pas homogénéité dans l'expansion d'une telle matière. Pourtant, nous percevons la lumière et la chaleur que le soleil nous *envoie*. Alors comment imaginer cet envoi, cette impulsion, ce mouvement ? Très facilement. On invente un ÉTHER homogène, qui est étranger à toute réalité, aussi bien interne que périphérique, qui n'est ni grave, ni solide, ni visible, ni sonore, ni rien de sensible, à qui on attribue juste ce qu'il faut de ces qualités pour justifier les services qu'on attend de lui, et c'est, bien entendu, une qualité d'allure interne : l'élasticité. Dès lors, par contact et de *proche en proche*, on fait *comprendre* la propagation de la lumière et de la chaleur. Inutile de dire la stérilité philosophique d'une telle *explication*, compensée d'ailleurs, nous l'admettrons volontiers, par sa fécondité industrielle. Nous n'insisterons pas sur les contradictions où mène l'imagination d'une telle explication.

Nous appellerons *parasensibles* ces notions qui ne sont ni perçues, ni imaginées (ni imaginables), qu'inventent les savants pour procéder à ces réductions scientifiques. On voit par cet exemple, que loin de faire fi de la loi fondamentale du réel, ils s'y soumettent en fin de compte.

On dira sans doute, en ce qui concerne l'exemple cité que certains physiciens se sont soustraits à cette sujétion, Lorsque Newton formule sa loi sur l'attraction universelle, il ne se soucie pas du tout de la manière dont les forces opposées peuvent agir à distance sur les corps mobiles : je ne fais pas d'hypothèses, dit-il. Et récemment, M. Einstein parle sans hésitation de l'éther comme s'il n'existait pas.

C'est leur droit. Mais à quelles conditions en usent-ils. Nous en voyons deux. D'abord d'introduire dans l'explication du phénomène une notion parfaitement incompréhensible, l'action à distance, qu'ils acceptent telle quelle, alors qu'elle choque toute signification du réel. Cela nous mènerait à penser que la science, en dépit du désintéressement personnel des savants, qui est indéniable, n'a et ne peut avoir qu'une valeur pragmatique.

La seconde condition atteint la matière même de la science. Il faut que Newton et M. Einstein ne soient plus que des calculateurs, des manieurs de nombres et qu'ils renoncent à toute imagination de leur *explication*. C'est bien cela. Si nous nous tenons à Newton, l'équation qui porte son nom n'est plus que la seconde d'un système à deux

inconnues, la première étant fournie par le principe d'inertie. D'où possibilité d'élimination d'une des inconnues (qui est justement la force) et résolution du système par rapport à la seconde, qui est d'allure géométrique (la trajectoire). On retombe ainsi à une prévision pratique très exacte, mais l'application du nombre aux données de la perception, c'est-à-dire la mesure de ces données, et le maniement de ces mesures grâce aux équations, est brutale, sans truchement. Voici ce qui se passe : on mesure, on pose une équation (qui correspond à une hypothèse ou à une certitude déjà acquise). La résolution de cette équation revient à une prévision d'autres mesures. Cette prévision est-elle réalisée dans une perception attentive, le savant se satisfait, sans plus, sans s'inquiéter de la nature « profonde » des phénomènes qui se passent entre la mesure initiale et la mesure finale. Et il aurait peut-être tort de s'en soucier, puisqu'il lui faudrait recourir à un parasensible, qui en fait n'est qu'un trompe-l'œil, et de valeur simplement esthétique. Le maniement des nombres suffit alors à tout.

Il supplée en particulier à l'invention de parasensibles originaux, qui subissent une véritable dégénérescence, sous l'aspect de coefficients constants. Newton ne fait pas d'hypothèse, mais il doit introduire dans sa formule une constante, dite newtonienne, qui prend exactement devant la réflexion philosophique la place de l'éther dont on ne se soucie plus. Habiles, les manieurs de nombres pourront la faire disparaître des formules chiffrées, par un choix spécial d'unités physiques, en la réduisant à l'unité, mais elle n'en a pas moins une *dimension* comme les autres notions qu'elle assemble ; les manieurs de nombres ne s'en occupent pas. On en dira autant des coefficients en général, par exemple du nombre de Joule.

B) *Le Nombre*. — Eh bien, dira-t-on, soit. On n'imagine plus alors le phénomène soi-disant expliqué. Les modèles mécaniques et géométriques ne sont plus que des auxiliaires, comme le veulent les chercheurs anglais. Le nombre recouvre tout de son uniformité. Dès lors, le succès de ses manipulations, la réalité des prévisions qu'elles permettent, prouvent ici, non pas un mépris de la loi fondamentale de la perception, mais au moins un oubli de sa soi-disant nécessité. Ne surprenons-nous pas là une victoire de l'*objectif* sur le réel ? du transcendantal sur le sensible ? Une délivrance de notre esprit à l'égard des sujétions matérielles ?

Non ! pas même avec le nombre, et c'est ce que nous voudrions montrer.

Sans doute, nous avons surpris le rôle de l'unité transcendentale dans la formation du nombre : composition d'expériences, égalité des unités de même ordre, notion de nombre ordinal. Mais déjà, nous avons dû esquisser une distinction très importante entre le nombre

et la chose nombrée, la quantité numérique. Les opérations portent sur le nombre, mais il n'y a point de nombre sans chose nombrée, sans quantité numérique (le cardinal du nombre) et à propos de l'unique dimension de la série numérique naturelle, nous avons dû laisser prévoir qu'elle ne pouvait être que d'origine sensible, schématique, car il est évident que ni l'absolu, ni l'unité, ni l'unicité formelles ne sont capables d'en rendre compte et notre première règle s'applique strictement. Il faut donc maintenant le comprendre à plein.

Quand je construis un nombre (et je me sers d'un nombre à la condition de ne jamais oublier cette construction), par exemple le nombre 8, je parcours dans la série numérique tous les nombres qui le précèdent. Ne nous préoccupons pas de la discontinuité aux unités, qui est d'origine transcendente. Or, en parcourant cette série, chaque quantité apparaît comme suivant la précédente, de manière qu'elle ne serait pas ce qu'elle est, si celle-ci n'existait pas ; et à chaque addition de l'unité, l'ensemble est transformé de telle manière qu'il ne ressemble plus à ce qu'il était avant elle. La quantité numérique *progresses*, et cette progression a tous les caractères d'une institution définitive en ce qui concerne chaque étape, sur laquelle il est véritablement impossible de revenir en arrière (sans détruire le nombre). Or il n'y a qu'un seul mot pour exprimer ce caractère : nous dirons que la série numérique où se créent les nombres est irréversible.

Nous retrouvons alors une notion familière, car nous connaissons une chose, une qualité sensible qui en est douée : c'est la matière vivante, en tant qu'elle est vivante, c'est-à-dire connue immédiatement par la cénesthésie.

Si cela est vrai, voici que le nombre, camouflé par l'intervention du transcendental en une notion la plus abstraite de toutes, procède par sa matière, et directement, de la plus concrète, du support même du réel. Rien d'étonnant que la science des nombres soit finalement la science universelle.

Il est vrai qu'on se sent peu disposé à admettre cette origine. Quoi ? N'y a-t-il pas d'autres modèles, sensibles aussi sans doute, mais plus proche de la quantité numérique, et qui sont étrangers à toute notion d'irréversibilité ? Contemplons l'élévation d'un tas de pierres, une à une : n'avons-nous point là un modèle de la série numérique ? Ne puis-je enlever unité après unité à l'amoncellement déjà formé ? Addition et soustraction, dans ce qu'elles ont de sensible sont des opérations corrélatives.

Il convient de répondre : corrélatives, oui, mais d'allures fort différentes. Marquons bien d'abord que la quantité numérique est un entassement, un amoncellement, une accumulation : le *un à un* ne suffit pas. Il ne donnerait que la matière de l'ordinal. Il faut RETENIR les

unités posées et les assembler : un nombre est plein de ses unités composantes.

Cet amoncellement se comprend dans un espace, mais comment cela ? L'espace n'intervient pas ici par ses deux ou trois dimensions, car le volume du tas et son aspect ne nous importent en rien. C'est simplement le support des matériaux de l'opération, et l'opération ne dirige l'entassement que dans une seule direction, pour le dire, une seule dimension. Donc, abstraction faite de tout espace géométrique.

Certes, il n'est pas impossible de faire correspondre la quantité numérique à une certaine donnée spatiale, mais précisément, cette donnée, c'est la ligne, parce que la ligne est aussi unidimensionnelle. Et l'intelligence de son origine va nous être utile. Elle est le produit de la collaboration de la donnée visuelle à deux dimensions et de la kinesthésie. Elle fixe sur la première de ces deux données ce que crée, découpe la seconde, mais si elle le fixe, il faut bien admettre qu'en tant que ligne elle est d'abord créée par le mouvement lui-même. Elle est si différente de la surface qu'elle ne saurait la créer sans un autre déplacement d'elle-même, qui agrandit alors la donnée superficielle originaire, immédiat correspondant de l'excitation de la tache jaune.

Cela nous autorise à affirmer que la donnée kinesthésique est unidimensionnelle. La plus simple introspection suffit d'ailleurs à nous en convaincre. Ce que nous appelons mouvement d'un muscle ne doit pas, pour être perçu introspectivement, être projeté sur cette surface visuelle (ou sur la surface tactile analogue) qui lui est étrangère. Il faut le saisir en tant que donnée interne, et la ligne apparaît bien comme une coupure dans la surface. Dira-t-on que l'œil immobile est capable de connaître dans la surface immobile une ligne immobile ? On peut l'accorder, mais ce n'est pas comme ligne, c'est comme séparation de deux éléments de surface. Et encore cette séparation ne se perçoit réellement comme telle que par le mouvement qui la traverse par une autre ligne, ou qui la suit, par la ligne originale.

Tout cela pour soutenir l'axiome (ou l'ensemble des axiomes) par lequel l'axiomatique moderne assure la parfaite correspondance de la ligne et du nombre : c'est qu'en fait, à l'origine de l'un et de l'autre, il y a une donnée interne, et que la kinesthésie, soutenue elle aussi par un aspect de la cénesthésie, est comme celle-ci unidimensionnelle.

C'est cette correspondance, comme l'on sait, qui fait comprendre la force et la fécondité de la révolution cartésienne et de la géométrie analytique : chaque coordonnée n'a qu'une dimension et représente un nombre, quelle que soit la manière dont ce nombre a été obtenu : la puissance troisième d'un nombre, n'est pas un cube, mais un autre nombre. La correspondance n'est point directe entre le nombre et l'espace complet, parce que celui-ci comporte comme élément la don-

née originaire de superficie (que la liaison avec la troisième dimension transpose en volume), entièrement étrangère, en tant que visuelle à la donnée interne qui soutient le nombre (1).

Voilà pour la dimension. Et l'irréversible ? Nous y sommes. Car il suppose celle-là d'abord. La surface en elle-même n'est ni réversible, ni irréversible, mais en supportant une courbe fermée, elle permet de revenir au point de départ par un autre chemin que l'aller ; ce qui prouve que la notion de courbe fermée, en tant qu'elle est fixée sur une surface, n'est pas, elle non plus, primitive.

D'autre part, l'irréversibilité ne se comprend que par la réversibilité, mais elle en est bien distincte. Quand nous disons que la vie (la donnée cénesthésique) est irréversible, nous ne comprenons le sens de ces paroles que parce que nous appelons quelque réversible, par exemple la réalité linéaire. Mais il n'y aurait pas de comparaison possible s'il n'y avait rien de commun : c'est évidemment le cénesthésique de la sensation kinesthésique. En tant que lié au kinesthésique et par lui à la ligne fixée sur la surface, ce donné connaît la réversibilité. En tant que pur cénesthésique, il impose l'irréversible. Les deux notions sont donc corrélatives, mais bien différentes : il ne suffit même pas de dire qu'elles sont l'inverse l'une de l'autre. C'est une manière de parler qui compare les résultats et qui n'a de signification que par une simplification ultérieure que nous devons ignorer. En effet, elle suppose le passage d'une notion à l'autre ; or ce passage est impossible directement puisque la vie est irréversible. C'est ce qui fait qu'un geste répété peut être le même du biais kinesthésique. Du biais cénesthésique, il est nouveau à chaque prétendue répétition. C'est ce qui fait encore que quand le geste *retourne* sur le chemin kinesthésique déjà parcouru, il y a en lui du cénesthésique (et qui le fait nouveau) mais aussi du kinesthésique que l'introspection découvre facilement comme l'inverse du geste d'aller, encore mieux si ce geste est attaché à une ligne.

La transposition de ces commentaires à l'origine du nombre n'est pas difficile. L'addition, qui construit la quantité numérique, et qui, comme telle, est irréversible, est d'abord cénesthésique et constitue une opération complète quand elle construit un nombre en accumulant les unités, même si ces unités sont figurées par des objets extérieurs uni-bi- ou tridimensionnels. La soustraction qui ramène le nombre à un stade *antérieur* est en tant que telle d'allure surtout kinesthésique, mais elle est quand même soutenue par la construction du nombre soustrait, qui en tant que nombre construit est d'allure cénesthésique. Addition et soustraction ne sont donc pas deux

(1) Il faut laisser de côté la courbe qui remplit toute une surface (courbe de Peano). Elle fait intervenir le problème de l'infiniment petit et la notion de limite, notions bien ultérieures à celles que nous élucidons ici.

opérations simplement inverses l'une de l'autre. L'addition est primordiale et reparait dans la soustraction elle-même (en tant que le nombre soustrait est positivement construit), alors que le contraire n'est pas vrai. On le voit nettement à ce fait que tant que la soustraction n'est pas intervenue, la quantité numérique construite apparaît irréversible, et que la construction du zéro est impossible. Le zéro n'apparaît et ne peut apparaître que par la soustraction de deux nombres égaux, l'un de l'autre. C'est pourquoi il faut à l'arithméticien un postulat d'existence nouveau pour ranger le zéro parmi les nombres entiers et avant le premier. Il n'y a pas en effet de zéro de vie. On voit d'ailleurs par cette déduction, que le zéro est une réalité, et non un *pensé*, comme le serait par exemple le produit d'une négation. On voit également qu'il n'y a pas de zéro ordinal. Cela tient à ce que le cardinal que pose le postulat dont nous venons de parler n'est pas et ne peut être de même nature que le cardinal des nombres entiers naturels, qui, lui, est parallèle à leur ordinal.

Ce qui trompe ici, c'est que par besoin de clarté et de distinction, donc, par simplification, nous nous hâtons d'abandonner ce qu'il y a d'interne (kinesthésique aussi bien que cénesthésique) dans le nombre, et que nous profitons des avantages que nous offre la ligne mariée à la surface pour y projeter et y fixer le résultat de cette addition créatrice. Alors la réversibilité apparaît immédiatement, d'autant plus que la fixité de la ligne permet de négliger complètement le kinesthésique, introducteur de la soustraction. Mais cette représentation visuelle est symbolique, nullement inéluctable, malgré son importance pratique considérable. Contrépreuve. Analysons de près les données immédiates périphériques : couleur, lumière, odeur, son, etc... Aucune n'est capable de donner la notion d'amoncellement, d'entassement que requiert la construction du nombre. La cause en est claire : aucune d'elles n'est liée à elle-même cénesthésiquement. Entendons par là que tout en étant portée par la cénesthésie, — ce qui est nécessaire pour créer le réel, — chaque donnée périphérique, une couleur, par exemple, doit être considérée comme isolée, non seulement par rapport aux données de nature différente, par exemple une odeur, mais même par rapport à sa semblable, une autre couleur. Isolée signifie qu'en tant que donnée corporelle, il est impossible de la remplacer par une continuité que l'on retrouverait toujours autour d'elle chaque fois qu'elle paraîtrait. Une note de musique peut être accompagnée de n'importe quelle autre. Sans doute, certains phénomènes naturels offrent une telle continuité (tel l'arc-en-ciel pour les couleurs), et notre industrie sait la fabriquer : tels nos instruments de musique. Mais ces liaisons ne sont pas nécessaires comme liaisons en général. Ainsi, la notion de dimension est naturellement étrangère aux données périphériques. Elle s'y accole seulement par des artifices bien postérieurs à l'immédiateté de

leur origine, par exemple, par l'intermédiaire du mouvement et du nombre (vibrations).

Nous devons donc dire que la quantité numérique, qui, par sa forme (l'unité-unicité transcendente) nous présente ce qu'il y a de plus pur parmi les phénomènes, est par sa matière, ce qu'il y a de plus concret, de plus réel, puisqu'elle provient directement de ce qui assure le réel des phénomènes. Le nombre n'a donc finalement rien de logique : il est l'objet d'une intuition, qui le saisit dans sa réalité concrète, tout en profitant de ce que la forme et les artifices sensibles qui la manifestent (emploi de la surface originaire) apportent de clarté et de distinction en lui.

Le Parasensible du nombre. — L'unicité dimensionnelle du nombre ainsi construit entraîne la validité de l'axiome d'Archimède : celui de la continuité à une dimension. C'est le fait de ce qu'on appelle le nombre réel. Lorsque l'algèbre introduit la notion de nombre dirigé, il est facile de voir que les définitions des opérations sur cette nouvelle espèce de nombre supposent implicitement la dimension unique. S'il n'y a pas de racine paire d'un nombre négatif, c'est à cause de cela. Par conséquent, l'invention des nombres complexes dont la première partie est réelle et la seconde *imaginaire* (ce mot n'est d'ailleurs pas du tout le synonyme d'imaginé ou d'imaginable) en est une autre conséquence. On peut alors qualifier de *parasensible* cette partie imaginaire, le symbole i étant le lien à la fois imaginaire (puisque i est la racine carrée de -1) et réel (puisque le carré de i est égal à -1) des deux parties qui le composent. Avec lui nous sommes sortis du sensible, du réel, du cénesthésique, quoi qu'il soit évident par ailleurs que la notion d'imaginaire n'ait de signification que par rapport au réel (tout comme la notion d'éther par rapport aux graves qu'elle lie).

A ces nombres, l'axiome d'Archimède ne s'applique plus. Par contre, ils rentrent, à la faveur d'une application au géométrique, dans la stricte observance des règles d'une autre notion extrêmement féconde en mathématiques, celle du circuit. L'analyse de Cauchy utilise alors le symbolisme de l'espace à deux dimensions, et cela merveilleusement. Mais nous insistons sur le mot de symbolisme, car nous refusons de considérer le nombre i comme un verseur réel. Les quaternions d'Hamilton, repris par le calcul vectoriel moderne, n'apparaissent point comme une extension des nombres imaginaires, mais comme l'application directe des nombres réels dirigés à chacune des trois dimensions réelles de l'espace. L'identité du nombre -1 et du carré de i nous oblige à refuser une troisième dimension, qui serait imaginaire comme la seconde. On ne voit pas d'où elle viendrait.

C. Le mouvement réel de la Terre. — En cinématique, l'arbitraire

transcendental du choix du système de référence joue librement. Mais nous avons déjà signalé qu'en dynamique, où intervient la force, ce libre choix est gêné et en pratique supprimé par des difficultés qui deviennent de fortes objections. Nous avons signalé deux arguments à ce propos : l'argument kinesthésique ou bergsonien, repris d'un adversaire de Descartes : si, assis, je vous regarde courir, vous ne pouvez prétendre que c'est moi, qui, en nage, me déplace. De même, je ne puis prendre comme système de référence l'oiseau qui vole et considérer comme mobile par rapport à lui le reste de l'univers. Puis, l'argument galiléen : nous devons choisir comme centre du monde le soleil et non la terre (par exemple). C'est donc bien l'oiseau qui vole et la terre qui tourne.

Ces deux objections à l'arbitraire de la discrimination des schèmes se placent et s'expliquent philosophiquement de la même manière, par l'appel au privilège bergsonien et la notion de réel phénoménal.

Le jeu de l'arbitraire transcendantal n'est libre qu'en cinématique, parce que le cinématique est le domaine du visuel exclusivement : rien n'empêche de *voir* la lune se déplacer plus ou moins vite au delà des nuages en rideau. La transposition *objective* du mouvement, qu'on a étudiée à propos de la référence ne change rien à cette liberté complète. Elle la dépersonnalise simplement.

Mais le réel, c'est, dans l'interne et le cénesthésique lui même, le musculaire, l'effort : voici alors, plaquée sur cet arbitraire transcendantal, l'obligation de choisir parmi les repères sensibles, celui qui correspond au contrôle du réel phénoménal. La force est une notion d'origine musculaire, même si sa projection dans l'espace et son *rattachement* à un point d'application l'ont détachée du corps. Il suit que tout ce qui est capable dans le monde de s'assimiler d'une manière directe ou indirecte, mais certaine, à l'appareil musculaire ou à ses données (matière grave, résistante, solide, etc...) prend un privilège relatif, réellement mais non transcendentalelement incontestable par rapport aux autres données sensibles. La cinématique n'échappe ainsi à cette sujétion bergsonienne que parce qu'elle néglige délibérément cette donnée musculaire. Toutefois les propositions bergsoniennes et les propositions scientifiques ne sont pas les mêmes. La solution scientifique est beaucoup plus nuancée, d'abord parce qu'elle atteint l'objectivité véritable, et ensuite à cause de l'intervention des nombres, qui, réels eux aussi par leur matière et universels par leur forme imposent aux recherches une rigoureuse discipline.

En effet, M. Bergson s'en tient tout court à ce privilège musculaire, qu'il qualifie d'absolu. Nous avons signalé que le privilège bergsonien n'étant pas transcendantal, on ne saurait ainsi parler. Pour lui, le mouvement du coureur, celui de l'oiseau PAR RAPPORT AU SPECTATEUR, sont des absolus. S'il ne croit pas que c'est le soleil qui tourne autour de la

terre, liée au spectateur, c'est par une manière d'inconséquence heureuse, due au respect de la science, et qu'il couvre d'ailleurs par l'intervention d'un spectateur *idéal* placé dans le soleil, et qui *verrait* la terre tourner autour de lui. Ce mot de *verrait* associé au mot idéal prouve que cette idéalité n'a rien de commun avec celle du système de référence, qui unifie sans aucun souci d'aucune expérience personnelle, réelle ou imaginée. Mais M. Bergson est obligé de penser et de parler ainsi parce qu'il loge inéluctablement ce privilège dans un corps vivant. D'où une certaine raideur dans sa doctrine du mouvement.

Au contraire, la souplesse de l'ordre scientifique est ici admirable, grandiose, autant qu'ingénieuse.

En premier lieu, on débusque le musculaire du corps, on fait sortir l'effort du muscle, et attiré par le privilège de clarté et de distinction de la donnée visuelle de surface, on place la force dans l'espace lui-même (dont la troisième dimension, création en partie des schèmes musculaires, n'est plus considéré que comme un enrichissement des deux premières). Le *point d'application* étant ainsi fixé, on symbolise cette force par un vecteur, exactement comme une vitesse ou une accélération ; de telle sorte que la COMPOSITION DES EXPÉRIENCES pourra avoir lieu à propos des forces, comme elle a lieu à propos des vitesses et des accélérations. La seule précaution à prendre c'est de ne pas confondre les vecteurs de différents ordres. Cette *décorporation* de la force est aidée par ce fait que le mouvement *objectif* n'est pas pour le savant rattaché à une perception, mais que l'unicité transcendente intervient pour unifier au delà même du perçu, toutes les expériences *possibles* d'un même mouvement : le spectateur, toujours indispensable certes, n'est plus qu'une occasion. La notion de force profite de cette délivrance.

En second lieu, placée dans l'espace, moyennant conventions, la force peut être mesurée. Toute qualitative quand elle est encore logée dans le muscle, elle devient, ainsi étalée, une quantité, en transposant son privilège dans un système numérique qui la lie avec la donnée visuelle.

Ce système comporte comme équation fondamentale celle qui lie la force à l'accélération, par l'intermédiaire de la masse. C'est la découverte décisive du XVII^e siècle. Inutile d'insister sur son rôle scientifique. Du biais philosophique, ce n'est rien moins que la liaison (objective comme on sait) entre le monde de l'œil et le monde de la force. L'interprétation est encore plus évidente si l'on songe à la sorte de liaison qu'assure la masse. Car si, pour le mécaniste la masse n'est qu'un nombre, un coefficient numérique, elle prête à des commentaires philosophiques bien plus intéressants. Si on veut la considérer comme une *chose* à l'égal de ce qu'elle lie, une manière de *qualité* des objets, on devra la traiter comme un *parasensible*, destiné à *figurer* la liaison des

qualités hétérogènes fournies par les sensations : d'une part, la force d'allure musculaire, d'autre part l'accélération d'allure visuelle. Il faut dire allure visuelle, car le temps qui entre dans l'expression de la vitesse et de l'accélération ne peut être mesuré que sous l'aspect visuel. La masse est donc ainsi une chose inventée, exactement comparable à l'éther. Si on veut la considérer comme un simple coefficient numérique, ou, comme nous disions plus haut un parasensible dégénéré (et selon nous c'est préférable) alors nous comprenons mieux encore la solidité de cette formule fondamentale, car le nombre étant d'allure cénesthésique, ce coefficient représente en fait (comme tous les coefficients) le réel fondamental, ou du moins le souci de ce réel, sur lequel se brodent les autres réalités sensibles qui lui sont liées. Ce qui ne signifie pas, naturellement, que les parasensibles soient cénesthésiquement réels (puisqu'au contraire, ils sont imaginaires, c'est-à-dire inimaginés et inimaginables). Rien n'empêche d'ailleurs de les considérer dans d'autres formules comme une *chose* qui jouera le rôle d'une réalité par rapport à d'autres coefficients. Telle la seconde formule newtonienne, qui lie les forces, les masses et les distances, et qui a besoin pour son homogénéité de la constante de Newton. Cette complication ne fera pas oublier le point de départ.

Dans ces conditions, pourquoi est-ce le soleil qui est immobile ? Est-ce pour respecter les formules qui permettent de prévoir ? Non, car ces formules sont adoptées après l'hypothèse qu'elles explicitent. Si l'on s'en tient aux données classiques, on ne peut guère donner comme raison que la vraisemblance et la commodité, si paradoxale que soit cette assertion. La complication dynamique inouïe rend toute autre hypothèse invraisemblable et pratiquement impossible, mais non absurde. La preuve en est dans la tentative de M. Einstein d'assimiler, dans ce qu'il appelle la relativité généralisée, la force centrifuge, qui dans la dynamique classique est due à un mouvement *réel* et la force de la pesanteur, que cette même dynamique classique rattache à une position, c'est-à-dire au simple fait que les corps graves existent. Cette assimilation est une hardie tentative, mais conséquente avec l'histoire de la mécanique. Quel qu'en soit le sort algébrique, elle est très significative : elle prouve que la science se considère comme capable de revenir d'une certaine manière sur les conquêtes galiléennes, pour les englober naturellement dans une plus grandiose synthèse. Mais on voit alors que le privilège bergsonien est oublié ou négligé, et que cet oubli n'est pas absurde. Même la célèbre expérience de Foucault (le pendule qui se meut dans un plan immobile par rapport au soleil, DONC mobile par rapport à la terre) pourrait s'interpréter autrement qu'on ne le fait.

En résumé, tant qu'on ne fait intervenir que les notions visuelles de volumes et de déplacement cinématique, l'immobilité de la terre est invraisemblable, mais n'est qu'invraisemblable, sans être absurde. Et

au delà de la dynamique classique, la tentative connue sous le nom de relativité généralisée essaie de retrouver cette liberté du choix de système de référence. Et tout cela est possible, parce que la référence est une notion transcendente, et que la discrimination des schèmes est arbitraire. Mais dès qu'on tient compte du privilège bergsonien, c'est-à-dire qu'on prétend parler du réel de la perception, cette immobilité de la terre devient inacceptable, et c'est la position de la dynamique classique : sans le dire, parce qu'elle a oublié ses origines sensibles, et d'ailleurs elle n'a pas à s'en souvenir, en faisant intervenir par les formules qu'elle adopte les notions de force, de masse, elle s'oblige à prendre comme système de référence l'espace rapporté au centre de gravité du système, qui comme on sait coïncide ou presque avec le centre du soleil. De même qu'on ne dira jamais que c'est la terre qui monte vers la pierre, on ne dira jamais que c'est le soleil qui tourne autour de la terre, et non plus le ciel. Le mouvement du soleil, des étoiles est une illusion visuelle.

Par conséquent, la véritable preuve de la rotation de la terre autour du soleil n'est pas dans l'énorme simplification géométrique et mécanique qu'apporte cette affirmation dans l'architecture du monde céleste : elle est dans l'assimilation des choses du ciel aux choses de la terre, le criterium dernier de leur réalité étant la donnée musculaire, même si ce criterium est inapplicable directement. La force de Newton est une force *réelle*, tout comme la pesanteur, et si quelque Micromégas, sûr de son point d'appui, s'avisait de vouloir *retenir* une planète, il éprouverait la même sensation musculaire que nous, quand nous retenons une pierre qui tombe. Maintenant, c'est le droit des savants d'essayer de se délivrer, dans leurs THÉORIES et leurs EXPLICATIONS, de cette sujétion au privilège bergsonien. Mais ils devront alors définir autrement le mot réalité.

Les physiciens et les mathématiciens n'accueilleront pas volontiers une telle suggestion. Au vrai ce n'est même pas leur métier de la discuter : s'il leur fallait le faire, et critiquer leurs postulats de départ, ils ne seraient plus savants, ils seraient philosophes. Même alors ils hésiteraient. Leurs explications tendent toujours à substituer dans l'image qu'ils se donnent du monde, les données visuelles plus claires et plus distinctes aux données tactilo-musculaires, plus subjectives, unidimensionnelles et soumises à la nécessité du contact. Ils ont beau respecter dans cette substitution les exigences fondamentales du dernier criterium de réalité, ils le font souvent à leur insu et préfèrent oublier délibérément le souvenir de leur propre corps : ils projettent donc la force dans l'espace, l'appliquent aux objets, la lient aux mouvements et aux trajectoires comme ils peuvent. Comme ils le peuvent très bien et très solidement (la science a-t-elle autre chose finalement qu'une valeur pragmatique ?) ils s'étonnent par la suite qu'on puisse prétendre

que la simple sensation musculaire, si confuse, si mêlée, si peu dégagée de la sensibilité générale soit à l'origine d'une notion si exacte. Mieux, ils vont jusqu'à présenter la force comme le produit de l'accélération par la masse, comme si la masse était, dans leurs propres déductions, antérieure à la force, alors que c'est l'expérience sensible de la chute des corps qui seule permet de découvrir la masse comme un rapport des mesures de deux qualités. Rien d'étonnant alors que les philosophes qu'ils inspirent, et qui encore une fois ne sont pas de la science, risquent de n'être plus que des paraphrases des résultats algébriques. Cela était possible et avait le mérite d'éclaircir considérablement les notions scientifiques, quand ne sachant pas encore exactement distinguer l'apport de l'esprit dans la connaissance, on pouvait prétendre que les mathématiques sont un don de la pure raison. Mais maintenant que nous savons très étroitement que le non-sensible de la connaissance c'est seulement l'absolu, l'unité et l'unicité, il nous faut bien retourner au sensible pour retrouver l'origine de tout ce qui n'est pas cela dans les notions étudiées.

CHAPITRE VIII

INVENTAIRE DES IMAGES

Que l'image appartienne par sa matière au sensible de la connaissance, cela ne saurait faire de doute. D'abord l'expérience empiriste nous fait connaître qu'une lésion corporelle altère ou détruit les images. Puis à l'introspection, elles apparaissent en somme comme les compagnes des sensations ; il est naturel de leur faire partager le même sort. La différence qui les sépare, entre état fort et état faible, doit donc se réduire à une différence corporelle. Mais à nos yeux, l'argument le plus probant, c'est la certitude où nous a conduits l'analyse transcendente, que le non-sensible de la connaissance est constitué par la seule forme, les trois catégories, l'absolu, l'un et l'unique.

Nous n'ignorons point l'objection de M. Bergson, dans *Matière et Mémoire* : les images seraient douées d'une singularité, d'une unicité, par laquelle elles se datent dans le temps, et que ne connaît pas le pur corporel. Si l'on donne aux images, dit-il, une allure cérébrale on ne comprend plus l'opposition, indéniable cependant, entre la mémoire *pure*, la mémoire de ce daté, de ces singularités, et la mémoire-habitude, celle du corps, celle que dresse notre système physiologique tout entier par la répétition des mêmes gestes, mais telle que la trace du dernier dans le cerveau et dans le corps, vient se perdre dans les traces déjà fondues des gestes précédents, fusion qui constitue précisément l'habitude.

Nous ne sommes pas encore assez armés pour répondre à cette célèbre analyse. Nous pouvons cependant en admettre certains points, nous étonner sur certains autres.

On peut d'abord voir en elle un aspect polémique : la position même du problème de la mémoire et de la conservation des souvenirs : jamais il n'a été posé avec tant de netteté. Si un événement se distingue d'un autre non seulement par son contenu, mais aussi par sa date, c'est-à-dire par son unicité, vous ne pouvez pas expliquer la conservation de son souvenir par le corps, qui ne peut rendre compte que de l'habitude. La solution cartésienne présentée ainsi est inadmissible.

C'est évident. Aussi faut-il d'emblée refuser toutes les réponses à M. Bergson qui essayent de tourner la difficulté en fixant un souvenir

sur une cellule, et veulent triompher en proclamant que le nombre des cellules du cerveau est supérieur à celui des souvenirs que nous pouvons acquérir dans notre vie. Car il ne s'agit pas ici du nombre des souvenirs, mais d'abord de leur unicité, de leur séparation qui est d'une autre nature que la séparation, toute problématique d'ailleurs, des cellules cérébrales. Il s'agit de la fixité des souvenirs-images et pour le dire, de leur fatalité. Il est évident que le problème est métaphysique.

On connaît la solution bergsonienne : puisque la mémoire habituelle est incapable de représenter la singularité des souvenirs-images, il faut bien que ceux-ci se conservent d'eux-mêmes dans un domaine purement psychologique, indépendant du corps, quitte à reparaître, lors d'un acte de mémoire ou plus précisément de perception et d'attention, et reparaître tels qu'ils furent acquis. L'analyse bergsonienne va surprendre dans cette perception attentive, l'intervention d'un *schème moteur*, d'un commencement d'action, cadre corporel, armature de l'état de conscience, où viennent s'encadrer, s'incorporer les images évoquées une à une des différents plans de l'Inconscient. Sans ce schème moteur, pas d'évocation possible, mais les images sont par elles-mêmes indépendantes du corporel. Et c'est ce corporel seul qui est le siège et l'objet des maladies : lésé, il ne remplit pas son office, et les images restent encloses.

Il nous paraît difficile d'accepter une telle solution. Non que l'Inconscient soit par lui-même inadmissible. Toute description empiriste de la conscience y est amenée, après plus ou moins de détours. Du moment que vous acceptez que le *cours* de la connaissance corresponde au *cours* du monde, quel que soit le mode de cette correspondance, vous êtes obligé de constater qu'on ne pense pas toujours ; et dès lors, l'inconscient inventé permet de dire qu'on pense encore sans penser, tout en pensant. Le mérite de la description bergsonienne et de ses commentaires, c'est d'avoir serré le problème mieux que les empirismes précédents, et d'avoir bien mis en évidence l'impossibilité d'expliquer l'unicité du souvenir-image par le physiologique.

Mais il y a des difficultés :

1° D'abord, on ne comprend pas bien ni la formation de ces images dans la perception qui les crée, ni leur évocation dans la perception qui les remet en conscience. Sont-ce des simulacres qui se détachent de l'état de conscience fort (la perception) et qui s'y réintègrent tels quels à l'occasion du rappel ? On admet à la rigueur que les images constituent en tant que telles un monde à part (l'Inconscient), mais on ne comprend pas comment elles y entrent et comment elles en sortent. La réunion du physiologique (le schème moteur) et du psychologique (le souvenir-image) est aussi incompréhensible que leur *désunion*.

2° Qu'est-ce que le schème moteur ? C'est un commencement de mouvement. Nous voici donc au musculaire, au kinesthésique. Nul

doute que dans la perception intervienne ce sens interne. Mais est-il le seul qui appartienne ainsi au corps ? Le corps n'est-il pas constitué par d'autres organes qui sans être capables de fournir par eux-mêmes du mouvement sont cependant à même de fournir eux aussi des habitudes ? Ou bien faut-il leur refuser ce mot ? N'y a-t-il pas des habitudes cénesthésiques (la faim à heures fixes, les larmes faciles, la salivation provoquée dans les expériences de Pawlow) ? Poussant plus loin, n'y a-t-il pas des habitudes visuelles, auditives, et en général sensorielles périphériques ? Dans une autre partie de l'ouvrage, M. Bergson montre la réalité d'une véritable *reconnaissance*, par le corps, des objets usuels et plus précisément par les mouvements familiers qu'ils provoquent. Mais ce n'est pas seulement le muscle qui ici entre en jeu ; la *familiarité* exige l'intervention de tous les organes, mobiles ou non. L'habitude est un état du corps, une virtualité qui s'actualise non seulement en mouvement, en geste, mais aussi en sensation (et nous allons bientôt le dire, en images). Ce n'est donc pas le schème moteur qu'il faut dire, mais le schème corporel en général.

3° D'ailleurs, nous craignons ici, pour le disciple, une autre confusion. Le schème moteur est-il une habitude, c'est-à-dire une virtualité qui n'est pas actualisée, ou bien est-ce un geste ? Faut-il marquer à propos de l'expression une hésitation qui nuirait à la précision de la doctrine ? Car c'est l'un ou l'autre, et il n'y a pas d'intermédiaire. Le geste est actuel, singulier, comme l'image, unique. L'habitude est virtualité.

Le contexte nous invite à penser qu'il s'agit d'un geste, réel, actuel, et dont l'actualité permet d'encadrer les images, actuelles, elles aussi. Mais alors quel rapport y a-t-il entre la mémoire-habitude et ce geste, sinon celui de la virtualité à l'actualité ? Plus précisément, qui ne voit que l'habitude et le geste ont exactement la même matière, le sensible, mais que le geste, où s'actualise l'habitude, exige pour cette actualisation, l'intervention de l'esprit, mieux, de l'unicité transcendente ? De fait, un geste, c'est, dans l'ensemble de la conscience (et la perception est un état de conscience), l'objet singulier d'une sensation kinesthésique, qui, en tant que sensation est singulière. Donc, ce schème moteur, que l'on prétendait nous donner comme uniquement physiologique, est déjà psychologique, en tant qu'il est actuel, en tant qu'il est singulier (donc daté), comme toute sensation et comme toute image.

Il convient d'insister, car la faiblesse de la solution bergsonienne d'un problème si bien posé, d'un problème métaphysique, est peut-être là. M. Bergson donne le schème moteur comme le cadre corporel qui reçoit les images singulières, en un mot le geste (ou le commencement d'un geste, ce qui est ici de même nature) comme un élément de la perception (les autres étant les images encadrées), comme une chose simple, inanalysable. Doctrine acceptable si l'on se tient à une simple des-

cription de la conscience, et même doctrine rigoureuse. Mais doctrine insuffisante, car les commentaires bergsoniens nous invitent eux-mêmes à distinguer, bien qu'ils ne le fassent pas, la mémoire-habitude, c'est-à-dire une virtualité (le sensible *désinformé*) et le geste (ou le commencement de geste) qui est une actualité. Or comme une actualité n'est autre chose que la virtualité qu'informe l'unicité transcendente, c'est-à-dire un aspect de la Raison, de la Pensée pensante, il y a dans le geste un élément (cette unicité qui actualise) qui est déjà du psychologique.

Dira-t-on que le schème moteur est pure virtualité, donc corporel ? Alors, on ne comprend plus comment l'image actuelle, singulière, peut s'encadrer dans cette virtualité ? Est-ce elle qui par son unicité va l'actualiser (puisque c'est l'unicité qui actualise) ? Mais voici qu'on va devoir faire à propos de l'image elle-même ce qui vient d'être suggéré pour le geste : la considérer non plus comme un objet de description mais comme susceptible d'une analyse qui distinguera en elle l'unicité transcendente, facteur d'actualisation et un virtuel physiologique. Mais n'allons pas si vite, et ne nous laissons pas de revenir sur ces remarques d'une capitale importance.

4° En tant qu'actuel, le *geste*, le schème moteur de M. Bergson acquiert justement les propriétés à cause desquelles on exigeait naguère pour l'image d'être du domaine psychologique, et seulement dans ce domaine : il est unique et daté. Sans doute, sa date, c'est le moment présent (le moment phénoménal) mais ce moment n'en occupe pas moins un rang bien déterminé dans l'ensemble du temps. Si d'une manière ou d'une autre on parvient à lui ravir cette unicité, il devient une matière qui n'est plus qu'habitude et virtualité, il perd sa date. Il est d'autant plus indiqué de donner la forme transcendente comme responsable de cette actualisation que la règle de l'arbitraire de la discrimination des schèmes s'applique exactement. Quelle que soit une habitude cénesthésique ou visuelle, ou auditive, ou périphérique, l'actualisation donnera une singularité qui sera sensation ou image, unique, et élément introspectif d'un état de conscience daté. On saisit bien ici le rôle de la forme transcendente.

5° Car, nouvelle application des commentaires précédents, puisque le schème moteur n'est qu'une sensation kinesthésique (ou sa matière), et que le privilège de l'interne n'empêche point que ce soit une sensation comme une autre, il faut dire à propos des autres ce qu'on vient de découvrir à son propos : chacune est constituée par l'actualisation d'une matière, qui empiriquement considérée, est une habitude physiologique (cénesthésique, visuelle, etc., et cette actualisation, tout comme celle de l'habitude musculaire est due à un élément non-sensible, la forme pure. Si on donne la conscience comme un pouvoir actif, le Juge-

ment, on peut sans doute dire qu'elle actualise par cette forme (un outil qui lui est propre) la matière physiologique.

6° Nouveau et dernier progrès : pourquoi ne pas étendre à l'image ce que nous venons de découvrir à propos de la sensation ? Pourquoi ne pas déceler en elle, d'une part une matière purement sensible, corporelle, matérielle, une virtualité physiologique, logée dans le corps, mais autrement que la virtualité de la sensation, et d'autre part, la même forme transcendente d'unité et d'absolu, par laquelle est actualisée cette matière en image, tout comme est actualisé en sensation le virtuel physiologique qui correspond à cette sensation ? Tout nous y invite. L'image est présente, comme la sensation, et nous avons fait, à ce propos, la distinction entre elle et ce qu'elle présente, signalant alors la confusion à éviter.

L'objet de l'image, en tant qu'il jouit de cette unicité devient un événement à qui sa date maintient sa fixité et sa fatalité dans le temps, et c'est d'ailleurs grâce à ces images, présentes dans la conscience, mais présentant des choses non-présentes, que le temps se constituera dans tous ses moments.

Cette distinction de la forme non-sensible de l'image et de sa matière est d'autant plus nécessaire que la théorie trop rigide de M. Bergson en fixant ainsi la *conservation* des images ne s'accorde pas avec la nature même du souvenir. Que demande le problème qu'il a si nettement posé ? D'expliquer l'unicité, et à cause de cette unicité, la fixité, la rigidité du souvenir, ou du moins de ce qu'il présente. Si c'est la forme — comme nous le croyons — de l'unicité et de l'absolu transcendants, point n'est besoin dès lors de *solidifier* la matière qui acquiert ainsi le droit de s'altérer, les altérations provenant du corps, lieu des virtualités. Or, est-on bien sûr que le souvenir, l'image saisie lors de la perception, soit inaltérable, et qu'elle représente vraiment lors de l'évocation ce que le réel lui a confié ? C'est bien plutôt le contraire, et il paraît difficile de rejeter toute l'altération sur le corporel du schème moteur. La critique des témoignages est la critique des images. Il faut donc que le souvenir soit mobile, fluide, susceptible d'altération, d'une part, et d'autre part fixé, fatal par sa date, sa singularité, son unicité. Il n'y a pas d'autre solution que celle qui est ici proposée : les souvenirs se conservent, soit intégralement, soit plutôt avec altération, et quelquefois profonde, dans le corps et par le corps, sous forme de virtualité, et l'altération ne peut être expliquée que par là. Ils s'actualisent par l'intervention du jugement qui leur applique la forme dont il dispose, et c'est l'unicité absolue qui fait du phénomène représenté un événement. La différence entre le passé et l'avenir sera expliquée plus tard.

Ce qui peut choquer dans une telle solution, c'est que, en général le sens commun croit spontanément qu'il n'y a qu'une manière de

se représenter les rapports du passé et du présent, que le passé a eu lieu comme nous nous le donnons actuellement, et que par conséquent, il s'est conservé *quelque part* tel qu'il était, et en particulier comme une suite de singularités discrètes. Illusion de la même source que celle du courant de conscience. Nous aurons l'occasion de la retrouver à propos de la naissance du temps. Retenons en attendant que la singularité est de forme, non de matière.

Inventaire. — Donc, sensation et image suivent et doivent suivre la même destinée en ce qui concerne leur origine, à partir de leur matière physiologique. Si elles diffèrent, cette différence, d'allure exclusivement corporelle, doit être secondaire par rapport à la communauté de leur rôle en tant que facteurs de connaissance. Traduite suivant le vocabulaire empiriste, cette affirmation signifie que seul le biologiste sera qualifié pour chercher et trouver cette différence.

Nous en savons d'ailleurs assez pour l'aider quelque peu. En effet, l'image est ce qui, dans la conscience donne le non-présent, et la sensation le présent, c'est-à-dire en fin de compte le réel. Mais nous savons aussi que ce réel est assuré en général par le fonctionnement des sens internes, en particulier par la cénesthésie, que même quand il s'agit d'un réel périphérique (je vois cette page), il faut deviner et déceler l'influence d'un cénesthésique sensoriel qui assure la *présence*, la *réalité* de la qualité perçue. Il suit que l'image sera du biais sensible ce qui reste du fonctionnement total de l'appareil périphérique quand on en aura retiré, pour ainsi dire, tout le cénesthésique. D'où cette règle fondamentale de toute théorie des images : IL N'Y A D'IMAGES QUE DU PÉRIPHÉRIQUE, ET LES SENS INTERNES N'OFFRENT PAS D'IMAGES.

On peut appuyer cette déduction d'un argument dialectique : si les organes sensoriels qui donnent le présent, le réel, étaient capables de donner également des images, c'est-à-dire du non-présent, nous ne saurions plus distinguer le présent du non-présent, et tout état de conscience serait un désordre indescriptible, ou au moins d'un aspect tout différent.

Il faut d'ailleurs faire ici une légère restriction. Dire sans précaution que l'image comme telle est du pur périphérique, serait laisser croire que certains états de conscience pourraient n'être composés que d'images. Or, la disparition complète de toute cénesthésie apparaît bien rare. Dans l'état de veille, c'est évident, puisque la veille est caractérisée avant tout par le fond cénesthésique de la conscience. Je sais que c'est par l'œil que j'imagine en ce moment la Cour de Rome et la gare Saint-Lazare. Les images sont nettement soutenues. Dans l'état de sommeil complet, le problème ne se pose pas, il n'y a pas de conscience. Dans l'état de rêve, il faut distinguer, car la plupart du temps, le rêveur organise au réveil les images qui se sont succédé pendant

son sommeil, et d'autre part, le rêve se produit toujours près d'un réveil (même si le dormeur ne se réveille pas), c'est-à-dire au moment où les sensations internes commencent à reparaitre. Cette réapparition progressive est quelquefois assez lente pour que puisse s'établir une transition assez longue entre le plein sommeil et le réveil complet. En certains cas, le sujet à demi-éveillé se trouve capable de prolonger le rêve agréable (l'agréable prouvant déjà la rentrée de la cénesthésie) tout en maintenant l'illusion même du rêve. Durant cette période, l'équilibre instable de la conscience s'établit entre les données cénesthésiques encore endormies et les kinesthésiques déjà éveillées. On peut rencontrer des variantes.

Faut-il dire que l'image pure est impossible ? Non. On en aura quelque aperçu si l'on songe à la vivacité de certains rêves (visuels par exemple). Nous disons vivacité, parce qu'alors l'image est seule à remplir la conscience, et que le périphérique n'étant plus contrarié, refoulé par le cénesthésique, il impose son objet à la conscience. Alors l'objet du rêve se donne comme réel, étant bien entendu que ce réel n'a rien de cénesthésique et que nous lui donnons le qualificatif de réel parce qu'il *remplit* la conscience. L'afflux de la cénesthésie détruit d'un coup cette pseudo-réalité. Mais elle a une signification très précise si l'on songe à l'aspect du temps dans cet état de conscience. La cénesthésie étant absente, le temps s'écoule suivant une tout autre mesure que lors de la veille. Lui aussi paraît alors *réel* et pour la même raison. Ce qui laisse à penser que le privilège bergsonien joue un rôle important dans la genèse du temps.

Dans cet état d'ailleurs très fugitif et rare, la sensation cénesthésique de vie a presque disparue, ainsi que celle de localisation. Néanmoins le périphérique ayant été éduqué par les sens internes, il lui reste quelque chose de leurs données. Mais en fin de compte cette localisation des objets et du corps se fait par les données propres à l'image et non par rapport au corps tout entier, comme dans la veille (on peut se voir debout, tout en dormant couché).

D'après cela, il y aura cinq sortes d'images : celles que fournissent les sens anciennement classés, les périphériques. Mais il faut encore remarquer que le goût et l'odorat sont très près de la cénesthésie qui soutient la réalité de leurs données à tel point qu'on peut se demander s'il y a des images gustatives et olfactives. Nul doute qu'il y en ait ; mais il faut pour les dégager une habitude que possèdent peu de gens. L'introspection en est toujours douteuse.

Les images du tact sont incontestables. Elles surviennent dans les rêves des clairvoyants, surtout celles du contact proprement dit, mais sont assez difficiles à dégager à l'état de veille. Chez les aveugles, au contraire, on peut affirmer leur prépondérance, l'éducation du toucher leur donnant ce que donne aux clairvoyants l'éducation de la vue.

Si les images auditives ne donnaient pas le langage intérieur, elles n'auraient guère plus de réalité que les gustatives-olfactives, car l'ouïe ne nous fait d'abord connaître les sons et les bruits que pour eux-mêmes et sans les associer à rien d'autre. Sans doute, elles ont sur celle-ci le privilège de sembler donner leurs objets comme extérieurs au corps (donc à nous-mêmes), mais on peut se demander si cette supériorité ne vient point justement de ce que le langage est un moyen de communication entre les personnes, c'est-à-dire entre les corps extérieurs les uns aux autres. De plus l'audition du langage est étroitement liée aux sensations cénesthésiques et kinesthésiques, qui correspondent à son émission : il y a donc à propos du langage (émis et entendu) une double localisation, qui soutient très nettement la certitude d'une extériorité. Si c'est moi qui parle (soit réellement, soit en imagination), les deux centres de localisation (gorge et oreille), se projettent immédiatement dans un espace visuel imaginé où se représente mon corps tout entier. Si c'est un autre, l'extériorisation est encore plus évidente. Donc, que les muscles vocaux jouent ou non à l'occasion de ce langage intérieur, l'ouïe profite pour ainsi dire de son éducation linguistique et projette extérieurement ce qui n'a de signification que près de l'interne du sens (et nous disons près de l'interne pour ne pas dire par lui).

La contre-épreuve de cette analyse est donnée par l'introspection d'une audition musicale : les sons entendus ne sont plus des signes — à moins qu'une malencontreuse association ayant fourni un titre à l'ouvrage ne mette en branle l'imagination visuelle — et valent pour eux-mêmes, pour le plaisir (sensation affective, donc cénesthésique) qu'ils nous procurent. Ici, les sensations kinesthésiques d'émission se sont complètement évanouies, et la sensation auditive, en tant qu'auditive aussi bien qu'en tant qu'agréable, se localise uniquement dans l'oreille. L'introspection remarque alors que cette localisation n'a plus du tout la même allure que celle du langage : elle tend très nettement à se fixer autour de la tête, en contact avec l'oreille, et sans aucun appoint étranger. Les images auditives suivent le sort des sensations.

Importance du visuel. — Par contre, les images visuelles jouent un rôle extrêmement important dans la conscience. Elles donnent, en effet, comme les sensations visuelles, une surface, où le mouvement a pu découper simultanément une multitude de lignes. Simultanément doit s'entendre de cette manière : une ligne étant tracée, la surface permet de la fixer et de la maintenir sous le regard, tandis qu'un autre mouvement trace une autre ligne. C'est que la surface comme telle est immobile. C'est encore l'éducation kinesthésique et musculaire qui permet l'extériorisation de cette surface vue, et par conséquent de

cette surface imaginée, mais la double dimension assure à cette donnée, vue ou imaginée, une importance que ne peut avoir aucune autre. Le toucher donne bien lui aussi une surface originaire, mais la nécessité du contact et par suite l'emploi constant et prépondérant du muscle pour la connaître, n'en permettent pas le dégagement clair et distinct. De ce biais, l'éducation de l'œil est plus facile que celle du toucher, d'autant plus que la diversité des couleurs et des tons lumineux est plus grande que celle des rugueux et des polis. Chez les clairvoyants, le toucher ne sera donc qu'un auxiliaire des sens musculaires, et ses données propres ne profiteront pas des avantages de la double dimension. Encore moins ses images.

Au contraire, cette *immobilité* de la donnée visuelle et de ses images fait d'elles le dernier soutien de la connaissance des choses, alors que la cénesthésie et les autres sens internes sont le soutien de leur réalité. La moindre introspection nous assure que les données des autres sens n'auraient pas du tout la même tonalité, si leur originalité, d'ailleurs irréductible, n'était pas étayée par ce fond permanent qu'offre ou qu'impose la donnée visuelle. On l'admettra et le comprendra encore mieux si l'on songe qu'une donnée sensorielle n'est jamais isolée, que la conscience forme un tout, et que dans ce tout, l'opposition de l'objet et du sujet (qui en apparaît comme le principal caractère et que nous retrouverons en son temps) se figure d'abord et se symbolise par l'opposition visuelle du corps et des objets extérieurs au corps. Lorsque je dis par exemple : me voici, et que je désigne d'un geste mon corps, il est bien sûr que ce geste est exclusivement musculaire, et que d'autre part le privilège bergsonien joue pour opposer le corps au monde. Mais si l'on donne plus d'attention à cet état de conscience, on surprendra que ce geste et le privilège bergsonien lui-même sont comme replacés par l'œil dans l'espace, soit que je regarde vraiment mes mains et mon corps, soit que je les imagine.

Il en sera de même pour toutes les autres données de la conscience. Même cette audition musicale qui apparaît comme le plus intime des phénomènes subjectifs, s'appuie, quand j'en prends conscience, sur un fond visuel d'espace et de volume (en ne tenant pas compte d'ailleurs de l'orchestre, des instruments ou de la chanteuse, à qui ont pourrait rapporter cette donnée ; nous voulons parler des données musicales elles-mêmes).

Le lecteur pourra donc trouver d'autres exemples. Nous signalerons seulement l'intérêt d'une analyse qui n'a pas été faite, celle de la perception du mouvement. Là encore, la donnée visuelle, de fond de tableau, est essentielle, le mouvement est bien réel par sa kinesthésie et le sens musculaire, mais il n'entre clairement dans la conscience que parce que la vue, l'image visuelle d'espace soutient et appuie la donnée cénesthésique et interne. Faire un mouvement et savoir qu'on

le fait ne s'adressent pas aux mêmes éléments. Or si le cénesthésique du sens fournit le fond même de cette connaissance, il ne suffit pas, il faut que quelque chose conserve le mouvement : d'où la trajectoire, indispensable. Il fallait toute la subtile adresse de l'analyse bergsonienne pour nous inviter à retrouver la *réalité* du mouvement et du changement dans le seul moment présent, en la dégagant de tout ce qui sert à nous la faire connaître. Mais si ce qui sert à la connaissance ne la crée pas, ce n'en est pas moins indispensable : essayez donc de penser un changement sans un *fond* qui permette de conserver les éléments changés. C'est encore plus évident en ce qui concerne le déplacement cartésien où l'espace, la surface fait partie intégrante de l'expérience du changement : c'est même ce qui en général fait la différence entre ce déplacement et le changement.

On peut systématiser cette importance du visuel de la manière suivante :

Appelons *expérience élémentaire* l'ensemble des données de la conscience, en tant qu'il est convenu qu'elles remplissent un moment (le moment présent) et qu'elles se donnent pour ainsi dire comme un ensemble qu'on pourra bien décomposer par la suite, mais qui dans le moment considéré, s'offre comme un indivisé. Ce n'est d'ailleurs pas seulement l'unité transcendente qui assure cette indivision (elle assure simplement l'indivisibilité), mais les circonstances sensibles et matérielles. Par exemple, la perception que j'ai maintenant de ma table de travail, de mes papiers peut être considérée comme élémentaire, parce que l'ensemble m'est donné d'une vue, qu'il ne m'est guère possible de le considérer autrement, bien que je sois à même de trouver en lui la matière de plusieurs autres expériences.

Appelons maintenant *expérience complexe* une expérience dont la matière doit être considérée — dans le moment où on la pense comme telle — comme le produit de plusieurs expériences élémentaires, soit parce que ce que nous appelons élémentaire est le produit de la division d'une expérience complexe, soit que réellement, il y ait eu fusion de plusieurs élémentaires. Par exemple, quand je dis que deux personnes se ressemblent, j'évoque en une seule expérience deux expériences distinctes, dont je réunis les matières pour les comparer.

Enfin, appelons *expérience composée*, ces expériences où la fusion des sensibles, ou plutôt leur collaboration se fait sous l'autorité d'une forme transcendente, non pas seulement pour leur ensemble, mais parce que chacune conserve dans cet ensemble le caractère d'expérience complète : nous en avons vu des exemples à propos du nombre, où la juxtaposition et la subordination des unités de différents ordres et des différentes opérations (par exemple à propos de la naissance du zéro) ne donnent leurs résultats que si l'on conserve à l'intérieur même de l'expérience totale le souvenir de l'unité transcendente d'une

opération partielle par rapport à cette totalité. Ou encore à propos de la négation, ou comme on verra à propos de l'abstraction. Le lecteur étendra de lui-même cette définition à la *description* du syllogisme.

Eh bien, on peut dire d'abord que toutes nos expériences, tous nos états de conscience peuvent de ce biais être répartis suivant ces trois modalités. Mais il faut ajouter qu'aucune modalité ne peut se passer de l'appui du visuel pour être claire et distincte. Même quand il s'agit de faire collaborer des notions qui n'ont rien de visuel par leurs origines, cette collaboration se traduit devant l'introspection par l'intervention d'un fond de tableau que fournit la vue (et l'imagination visuelle).

C'est cette permanence des données visuelles, cette conservation (grâce aux deux dimensions) de l'imaginé, qui, en raison de son universalité, donne à la vue ce caractère *intellectuel* qu'on n'aurait pas plus de raison de lui accorder qu'aux autres. Mais par là, ce sens se rapproche du transcendantal, et comme c'est un sens de connaissance et non de geste, on en vient à donner au transcendantal lui-même une allure de connaissance. Petite illusion à déceler.

Une autre consiste, toujours à cause de cette intervention constante des données immobiles de la vue, à considérer tout ce qui touche à la Raison et au transcendantal comme *statique*, en l'opposant au *dynamique* de l'action (par exemple). Or le transcendantal par lui-même n'est ni statique, ni dynamique, puisqu'il n'est qu'unité, unicité, absolu. Il suffira de signaler cette illusion pour éviter les erreurs de doctrine ou d'interprétation où elle pourrait conduire. D'ailleurs ces mots de *statique* et de *dynamique*, appliqués à des systèmes philosophiques, devraient être réservés à d'inutiles polémiques.

Mémoire affective. — Cette théorie générale des images permet de résoudre définitivement le problème de la mémoire affective. Les psychologues modernes ne semblent pas d'accord en effet à son propos. Ce devient un problème très simple.

Cette solution se résume en deux phrases : Il n'y a pas de mémoire affective image ; il y a une mémoire-habitude affective.

C'est évident si l'on songe que la forme transcendentale est entièrement étrangère à l'affectivité, et que par conséquent cette dernière est de nature sensible ; que d'autre part elle n'est point périphérique, et que la douleur ou le plaisir qui semblent s'attacher aux sens périphériques, sont en fait attachés au cénesthésique de chaque organe, parce qu'en définitive l'affectivité n'est qu'un aspect du cénesthésique. Or il n'y a pas d'image du cénesthésique, puisque la fonction de ce sens interne est d'assurer le présent et sa réalité.

L'erreur des partisans de la mémoire-image affective est d'oublier qu'il faut nécessairement, parmi les sensibles, des données qui fixent

le présent phénoménal, et de croire ainsi que tous les sens, internes ou périphériques, ayant une dignité égale en face de la forme transcendente, ce qui est incontestable, doivent jouer un rôle identique dans la création et la connaissance des phénomènes. Puisqu'il y a une mémoire visuelle, disent-ils, pourquoi n'y aurait-il pas une mémoire affective ? Il n'y en a pas parce que l'affectivité est un aspect des sens internes, et que les sens internes sont précisément ceux qui sont chargés (pour ainsi parler) de fixer le présent. Il n'y a pas plus d'image affective que d'image kinesthésique : la moindre actualisation du schème interne donne une sensation (et non une image) c'est-à-dire un phénomène présent et réel.

Par contre, la notion de virtualité étant entièrement étrangère à la notion de présent et de réel phénoménal (en tant que celui-ci est du singulier), il y a une virtualité affective, des habitudes, des tendances internes en général, comme il y a des habitudes visuelles, auditives, etc... Les unes et les autres sont corporelles, et peuvent avoir alors des répercussions mutuelles (associations des schèmes).

On explique très bien l'illusion de ceux qui affirment avoir subi l'expérience d'une mémoire affective-image. Que rencontrent-ils dans leur introspection ? Une actualité affective, RÉELLE, douleur ou plaisir, et une actualité d'images, donc d'allure périphérique, qui fournissent les éléments d'une date, un cadre où se loge l'actualité affective. Ainsi, celle-ci, tout en étant présente et ne pouvant être que cela, subit le sort des images et semble réapparaître. Comme l'association des schèmes, des habitudes est corporelle, rien d'étonnant d'autre part que la perception d'un objet évoque non seulement le périphérique pur, les images qui construisent ce que nous appelons le passé (nous nous sommes expliqué sur l'illusion de la conservation des images telles quelles), mais aussi le cénesthésique et puisse permettre son actualisation. Cette actualisation affective peut d'ailleurs être fort vive et être provoquée simplement par quelque périphérique. Au point de vue corporel, interne et périphérique sont liés. Il se peut même que nous ne sachions pas à quoi rattacher cette manifestation affective. Dans ce cas, la *présence* de l'affectif est encore plus évidente.

CHAPITRE IX

L'OBJET. — L'ESPACE

L'Objet. — Jusqu'ici, nous n'avons étudié que les éléments de la conscience, sensations, images, qualités, formes transcendentes, sans insister sur l'activité qui dresse leur synthèse. Sans doute, nous avons dû les faire jouer, montrer comment ils composaient certains aspects, certains objets de l'expérience phénoménale. Mais ces descriptions n'étaient que des épisodes destinés à rendre claire la description même que nous tentions : l'inventaire des éléments restait notre principal souci.

Nous devrions donc entreprendre maintenant la création même du monde, d'une manière méthodique, à partir de ces éléments. Nous ne saurions le promettre, un pareil travail dépassant les bornes de cet ouvrage. Nous nous bornerons à analyser trois des notions complexes les plus importantes : l'objet, le temps, le sujet. Limitation nécessaire.

L'enquête sur l'objet sera divisée en deux parties. La première analysera l'objet en tant qu'il est présent, et ne retiendra par conséquent ses qualités qu'en tant qu'elles sont fournies par les sensations. La seconde analyse ne pourra intervenir qu'après l'étude de la naissance du temps et essayera d'atteindre l'objet dans le temps, c'est-à-dire comme donné lui et ses qualités par des images. Cette distinction des deux aspects du monde est importante parce que la forme transcendente n'y intervient pas de la même manière. Songeons aussi que tout ce que nous aurons découvert à propos de l'objet devra se transposer, *mutatis mutandis*, à la notion de sujet.

Voici un livre : je le vois, je le touche, je le presse, etc... Chacun de mes sens me fournit de lui une qualité, chacun des schèmes transcendants en crée une. D'où une première définition de l'objet : C'est un ENSEMBLE DE QUALITÉS.

Mais que signifie le mot ensemble ? Il évoque la notion d'unité, ou mieux d'unicité. D'où vient-elle ? L'objet est un sous la diversité des qualités. Qui rassemble cette diversité ?

Tout comme à propos du réel, nous avons à choisir entre deux réponses :

Ou bien c'est l'unité transcendente elle-même qui se plaque brutalement mais absolument sur cette diversité : apparaît alors la notion classique de substance, celle de quelque chose qui *reste*, dont l'*être* joue le rôle de support commun (c'est une métaphore acceptable) des qualités hétérogènes. Notons que nous n'avons maintenant aucune raison de garder ce mot de substance, qui fait penser à un support réel en soi. Puisque nous connaissons au contraire la source de cette métaphore, nous pouvons, nous devons l'abandonner et parler nettement d'unicité transcendente.

Ou bien, et précisément en vertu de l'analyse déjà faite à propos du réel, c'est une qualité privilégiée qui groupe le divers du sensible, par exemple celle que donne et qu'impose la sensation tactilo-musculaire de résistance, fixatrice du réel phénoménal. Rien d'in vraisemblable en cette solution. La sensation retenue unit le privilège qu'elle tient de sa nature interne et cénesthésique à celui de connaisseur, alliée au tactile, des choses extérieures au corps. L'empirisme classique parle de *qualité première* : autre manière de faire jouer le privilège bergsonien.

Voici donc le problème : la *substance* se réduit-elle à une qualité première, ou bien est-elle l'aspect que prend en cette enquête particulière l'absolu transcendantal ?

Si tentant que soit le résultat de l'analyse de la notion de réel, et de l'importance du privilège bergsonien, nous pensons qu'il faut réserver ici au formel transcendantal, à l'unicité absolue, la charge d'unifier l'objet.

En faveur du sensible, un argument semblerait d'abord assez probant. Ce privilège bergsonien, qui fonde le réel, tient bien au caractère *interne* de la cénesthésie et du sens musculaire, mais il est lié aussi à ce fait que la cénesthésie est vraiment un sens *commun*, support de toutes les sensations (internes ou périphériques) qui se greffent sur lui. Dès lors un objet n'est donné dans la perception (du moins il le semble à l'introspection) que parce que cette communauté intervient, pour *placer* comme il lui convient toutes les qualités que fournissent les autres sens. C'est le réel d'un objet qui serait ainsi gage de son unité-unicité.

Mais voilà une phrase que l'on doit tourner contre la solution qu'elle exprime, car nous savons qu'il y a plusieurs réels, et que même si nous comptons pour un les divers réels périphériques entre lesquels il ne saurait y avoir de conflit, justement à cause de leur communauté cénesthésique, nous rencontrons des conflits entre eux et le sens tactilo-musculaire. Point important de la théorie du réel : la diversité des sensibles ne se réduit — et imparfaitement — à l'unité que par l'intervention de cette unité qui d'abord leur est étrangère. Il faut dissocier ces deux notions : le réel suit les variations et pour

ainsi dire les caprices du sensible. L'unité de l'objet sera une unité d'allure formelle, transcendente, indépendante des qualités et des sensations qui garnissent sa viduité. Si donc le réel fournit à l'objet son unité en même temps que sa réalité, ce ne peut être qu'une unité sensible, qui n'est pas la nôtre ici.

Le problème est classique. Il suffira de transposer les preuves de la solution rationaliste.

Tout d'abord, ce privilège bergsonien qui serait le fauteur de cette unité, en admettant qu'on veuille le réduire au privilège tactilo-musculaire, qui l'emporterait ainsi sur le cénesthésique lui-même, n'est peut-être pas la seule solution possible. Il semblerait, si vraiment il était inéluctable, devoir être admis sans hésitation par tous les philosophes, et qu'on ne dût reconnaître qu'une qualité première. Nous sommes loin de compte, et loin d'une réponse trop facile.

Pour Descartes, c'est l'étendue qui est substance. La notion n'est pas simple, comme on va voir. Mais Descartes ne retient d'elle que le géométrique, c'est-à-dire ce qui apparaît, à tort d'ailleurs, comme le formel pur. Cela laisserait croire que dans son esprit, ce serait ce que nous appelons la forme transcendente, la raison, qui déterminerait l'unité de l'objet. Comme d'autre part, il prétend bien constituer une théorie du réel de l'objet, et que cette thèse n'est pas inadmissible — c'est l'origine du *mécanisme* classique —, il faut qu'il ait retenu, à son insu d'ailleurs, quelque sensible, celui-là même qui constitue le réel de l'étendue et qui fera le réel des choses. Ce qui revient à dire que sa thèse confond le réel de l'objet et son unité, non point systématiquement, comme les francs empiristes, mais implicitement. Elle est donc à rejeter dès l'abord. Avec d'autant plus de méfiance que dans sa hâte de géomètre à réduire tout à l'étendue et au mouvement comme modalité essentielle, il oublie d'abord la nécessité pour comprendre ce mouvement d'inventer et d'imaginer un mobile : lorsqu'il propose la matière subtile, tout est remis en question, car si subtile qu'elle soit, elle est bâtie sur le modèle de celle que nous percevons. A quoi bon l'inventer ?

Les thèses empiristes sont plus franches. Pour Locke, c'est bien la qualité tactilo-musculaire, sous l'aspect de l'incompressibilité qui intervient. Pour le sens commun, c'est le poids, un autre aspect du tactilo-musculaire.

Pour les physiciens qui reprennent et précisent les données du sens commun, le poids n'a plus suffi, depuis que Newton a mis en évidence la masse, mesure d'un rapport entre deux qualités, l'une musculaire, le poids, l'autre visuelle, l'accélération. Car tout en abandonnant la notion de *substance*, les savants n'ont pas renoncé à celle d'un *invariant* dont ils cherchent l'expression avec persévérance. Dans ces dernières années, par suite de leur découverte de la liaison du

réel gravifique (newtonien) et du parasensible qu'ils nomment l'éther, découverte qui est certainement une des plus importantes de la physique théorique, la masse ne représente plus à leurs yeux l'invariant cherché. A vrai dire, la multitude des hypothèses faites sur cette liaison n'a pas encore donné des résultats certains. Elles n'en sont pas moins philosophiquement remarquables par ce souci de fonder le réel phénoménal sur l'assurance d'un *invariant*, à propos duquel se pose de nouveau le problème; s'agit-il de soutenir le réel de l'objet, ou son unité ? Or, quand les réponses sont précises, il s'agit nettement du réel.

Il n'en peut être autrement. On ne saurait s'échapper du sensible (réel) pour rencontrer l'unité d'un objet que si par ailleurs on a déjà la notion de cette unité formelle qui groupe dans et par sa vuidité les qualités qu'il convient de retenir pour manifester soit la réalité présente de l'objet, soit sa réalité invariante et permanente. Or les physiciens qui n'étudient que le sensible, et s'en font gloire, ne sauraient évidemment faire œuvre de philosophes, c'est pas leur métier.

L'expérience courante nous fournit d'ailleurs d'autres arguments.

En premier lieu, certains objets ne comportent pas de qualités musculaires : par exemple, le ciel. Il n'offre que des qualités visuelles : bleu, étoiles, distance des étoiles, et il est absolument vain de lui en demander d'autres. Si nous en revenons au *firmament* des anciens, si nous acceptons les théories des modernes, sur les *vraies* distances des étoiles, ce ne peut être que par des paroles qui manifestent des anticipations : réellement, présentement, le ciel est un objet d'abord visuel.

De même, qu'est-ce qu'un accord musical au moment où nous l'entendons, sinon un objet complet et détaché de tout ce que nous apprenons par ailleurs à considérer comme sa cause, les instruments ?

D'une manière générale, le fait grammatical de pouvoir *substantifier* n'importe quel adjectif, c'est-à-dire n'importe quelle qualité, ne prouve-t-il pas que l'unité substantielle vient d'ailleurs que de la qualité et du sensible, donc du réel ?

Cette dernière réflexion nous amène à un aspect plus technique, plus philosophique du même argument. Si en effet, l'unité de l'objet est de forme et non de matière, de non-sensible et non de qualité première, nous devons pouvoir lui appliquer notre seconde règle fondamentale, à savoir que la discrimination des schèmes est arbitraire. Si l'application de la forme transcendente, unique, à la matière, au schème sensible, ne dépend ni de l'une ni de l'autre, si celle-là peut informer n'importe quel aspect de celle-ci, nous devons pouvoir rencontrer dans notre connaissance l'arbitraire de la notion d'objet par

rapport à l'ensemble de ses qualités réelles, puisque cette unité est transcendente et que celles-ci sont sensibles.

Or, c'est bien ce qui se passe. D'une part, nous ne pourrions jamais affirmer que la discrimination du réel est arbitraire, en tant que réel, car le réel phénoménal s'impose à nous : nous ne pouvons pas prétendre que cette table que je heurte n'appartient pas au réel du phénomène, non plus que le ciel bleu. Tout ce que je puis espérer, c'est écarter toute affirmation ou négation, refuser de juger, douter ; mais alors je quitte justement ce domaine du réel, le doute cartésien prenant une allure transcendente, ce qui le rend indubitable. D'autre part, au contraire, la notion d'objet, en tant qu'objet et objet un, parce qu'il est possible de l'appliquer comme on veut à n'importe quel ensemble de qualités, est bien arbitraire au sens entendu ici : un service de table est *un* objet. Une assiette est aussi *un* objet, le mot *un* ayant exactement le même sens, et l'assiette cassée, chaque morceau est encore *un* objet : leur unité à tous trois est la même, l'unité transcendente.

De même, si l'on veut d'autres exemples, pour la *maison militaire d'un souverain* et le corps vivant de chacun des officiers qui la composent. Ou le train de 3 h. 51. Ici, ma liberté est complète : je découpe comme il me plaît un objet dans l'ensemble du monde, et il est un parce que je l'ai découpé.

D'où une seconde définition de l'objet : C'EST UN ENSEMBLE DE QUALITÉS ARBITRAIREMENT GROUPÉES (EN TANT QU'ENSEMBLE) PAR L'UNITÉ TRANSCENDENTE.

Elle n'est pas encore assez précise. Car elle rencontre une autre notion qui mérite la même définition et qui cependant ne doit pas être confondue avec elle : celle d'événement.

Supposons en effet, puisque la discrimination des schèmes est arbitraire, que nous choissions comme objet, l'univers entier (ou une partie si l'on veut) mais que nous le considérions en tant qu'il occupe le moment présent : ce sera bien un événement, tel que nous avons déjà eu l'occasion de le définir et qui répond aussi à la définition de l'objet donnée plus haut. Où est donc la différence ? On pourrait dire que l'objet lie directement des qualités, tandis que l'unité de l'événement lie ou peut lier des objets. Mais l'exemple cité plus haut (le service de table) prouve qu'il y a des objets d'objets. Et l'on voit facilement d'autre part qu'en définitive, tout le contenu d'un événement, comme celui d'un objet revient à des qualités (des gestes ou des états). L'intervention de la notion de temps serait plus décisive : l'événement se tient à un moment du temps ; l'objet est capable de durer, c'est-à-dire de porter plusieurs moments successifs. Mais il faut encore prendre garde, car la discrimination des schèmes étant arbitraire, le sensible qui remplit l'événement peut très bien durer

(ou être considéré comme durant) dans son unité continue comme l'on veut, et l'événement rejoint encore l'objet. Dire : les Romains conquièrent le monde, peut être compris comme une opération qui dura une unité de temps, et ainsi le contenu de l'assertion peut s'assimiler à l'objet qu'on appelle l'empire romain.

Cependant cette seconde remarque nous met sur la voie. L'objet et l'événement ont même forme et même matière et notre seconde règle fondamentale s'applique à l'un et à l'autre. Mais dans l'événement l'attention est attirée davantage sur la forme, dans l'objet, sur la matière. Tous deux appartiennent au réel, c'est-à-dire que dans l'un et dans l'autre, le sensible s'impose à notre perception (et à notre imagination s'il y a lieu), et c'est par là qu'ils sont comparables. Mais l'objet est d'abord compris par le sensible, par la ou les qualités qui le constituent, et pour ainsi dire par le détail. L'événement au contraire par la forme et son unité, sa totalité : c'est ce qui a fait croire que l'événement singulier devait se définir, si on le considérait par le sensible, par l'infinité de sa compréhension.

Et c'est alors qu'on peut faire appel, comme auxiliaire de la définition de l'objet, au privilège bergsonien. Mais nous disons auxiliaire et non fondement, parce que la discrimination des schèmes reste arbitraire, et parce que le privilège bergsonien (celui du tactilo-musculaire, par exemple) s'il se *propose* alors ne saurait s'imposer. Un objet se groupera ou groupera ses qualités, sous le signe de l'unité transcendente, mais en profitant, pour ainsi parler, ou en gardant la possibilité de profiter de certaines particularités du sensible, en particulier du privilège bergsonien. Mais ce ne sera pas nécessairement cette particularité qui sera mise à profit.

C'est en tenant compte de tous ces commentaires que nous donnerons cette troisième et dernière définition d'un objet : UN ENSEMBLE DE QUALITÉS, GROUPÉES AUTOUR DE L'UNE D'ENTRE ELLES QUI SEMBLE RETENIR POUR SOI LE RÔLE DE L'UNITÉ-UNICITÉ TRANSCENDANTE (SUBSTANCE).

Pratiquement, mais non universellement, la prépondérance de la qualité tactilo-musculaire lui assure ce privilège. Dans ce cas, l'objet jouit d'une propriété immédiate et qui apparaît essentielle : l'impénétrabilité. Dès lors, rien d'étonnant à ce qu'il y ait des objets pénétrables, telle la lumière.

On remarquera enfin que l'objet et l'événement ne peuvent être comparés que dans l'unité d'un seul moment, quelle que soit sa longueur : la notion d'événement l'exige ainsi. Si on considère une suite de mouvements singuliers et discrets, la comparaison cesse.

L'espace. — L'espace sera d'abord considéré comme un objet analogue aux autres : un ensemble de qualités groupées par l'unité

transcendentale, une de ces qualités pouvant assumer dans le réel le rôle de cette unité.

Mais il diffère d'un objet ordinaire de deux façons. En premier lieu, les qualités sont liées par l'habitude et par l'éducation de telle sorte que leur collaboration semble faire rendre à chaque sens plus que sa donnée originelle. Illusion moins facile à déceler qu'on ne croirait. Elle se produit déjà à propos des objets singuliers, mais avec moins de force parce que la pratique nous oblige à rendre à chacun ce qui lui revient, ou au moins le permet. L'espace, au contraire, dès qu'il a pris son caractère de milieu universel, fixe ces collaborations. C'est dire d'avance qu'il est l'objet le plus riche en ce que nous avons appelé les expériences complexes, c'est-à-dire la fusion d'expériences élémentaires.

En second lieu, la forme transcendentale s'incorpore à ces qualités de telle sorte qu'au lieu d'être, comme dans les objets ordinaires, une simple unité formelle, elle contribue à fournir de son côté des *qualités* spatiales originales.

Il convient donc de décrire séparément ce qui, dans la notion totale, revient aux sens et ce qui revient à l'absolu.

A. Les Sensations. — La notion élémentaire d'espace naît de celle de la place, du lieu, de l'endroit où se trouve un objet, du volume qu'il remplit. Mais il ne faut pas laisser croire, en parlant ainsi, que cette place et cet endroit puissent préexister à l'objet qui les remplit. Ce n'est que quand l'espace est entièrement construit qu'on peut l'admettre, et d'ailleurs, c'est pour l'admettre que l'espace est ainsi construit.

Arrêtons-nous à un objet tactilo-musculaire. La place qu'il occupe est un complexe de qualités. Lesquelles ?

Chez les clairvoyants, la vue d'abord. Du moins ce sont les données visuelles qui semblent s'imposer les premières à l'analyse. La complexité se dévoile aussitôt.

L'œil ne donne par lui-même qu'une surface très petite, colorée et lumineuse, entièrement étrangère à toute notion de profondeur. On peut même dire que cette surface est déjà une abstraction qui ne se rendra indépendante que plus tard, et que dans l'immédiat il s'agit seulement de couleur et de lumière. C'est d'ailleurs cette immédiate qui en garantit l'originalité, car lorsque le mouvement de l'œil étendra cette surface, nous savons bien qu'on ne pourra invoquer l'intervention du muscle pour faire naître la couleur ou la lumière. Voilà le noyau. Ajoutons que cette donnée visuelle est moins utile par l'uniformité de la couleur qu'elle offre que par les différences de couleurs que le mouvement transformera en contours.

Pour faire bref, c'est l'alliance de cette donnée visuelle primitive

et des apports kinesthésiques et musculaires, alliance soutenue, si l'on veut, par les données proprement tactiles et auditives, qui fournit le concret de cette *spatialité* immobile et repérée par des objets solides, dans laquelle nous replaçons, en dehors de notre corps, le monde entier. Voilà qui encercle le problème.

Si l'on veut maintenant décrire les détails, il conviendra de laisser de côté les apports tactiles et auditifs, et donner le mouvement (la kinesthésie) comme l'agent de liaison entre la vue et le tactilo-musculaire.

Celui-ci fournit, en dehors du corps, mais par contact, les notions de dureté, et surtout de rigidité et de solidité. C'est autour d'elles, comme on a vu précédemment, que se fonde pratiquement la notion d'objet. On verra que finalement elles donnent aussi une des qualités essentielles de l'espace géométrique.

Quant à la kinesthésie, on peut décrire ainsi l'ensemble des instruments qu'elle met à notre disposition :

a) mouvement des yeux dans leurs orbites. Mouvements associés, normalement parallèles, mais avec le dressage tactilo-musculaire, convergents.

b) Mouvement de la tête sur les épaules, intéressant ici parce que la tête porte les yeux et qu'ainsi peut s'agrandir la surface originelle visuelle.

Ces mouvements de la tête sur les épaules sont liés à la sensation cénesthésique d'équilibre, c'est-à-dire à la stabilité — et à la connaissance de cette stabilité — continue de la tête par rapport au reste du corps : stabilité verticale qui donnera à l'espace une de ses caractéristiques les plus importantes : l'hétérogénéité des directions haut-bas et bas-haut.

Ces mouvements sont de trois sortes, alors que ceux de l'œil dans l'orbite ne sont que de deux sortes. Faut-il voir dans cette triple liberté, correspondant, comme le font remarquer les physiologistes, à la disposition des canaux semi-circulaires l'origine ou une des origines des trois dimensions ? Peut-être. Mais les confessions des agoraphobes ne sont pas assez explicites sur ce point, et d'autant moins probantes que la troisième dimension utilise également une autre origine. Néanmoins on peut le dire, sans grand risque d'erreur.

c) mouvements du corps, plus précisément des jambes et du tronc, qui permettent la rotation complète et l'achèvement de la surface visuelle originaire.

d) Mouvements des jambes qui permettent le déplacement du corps sur une ligne que connaît la vue parce qu'elle la projette sur la surface, sa donnée élémentaire.

Tous ces mouvements apparaissent pour ainsi dire comme les serviteurs des yeux. En effet, ils n'ont d'autre fonction, que de mettre

ceux-ci en état de jouer au mieux leur rôle de donneurs de lumière, de couleur et de surface.

En voici d'autres qui ajoutent à ce rôle celui de lien entre la vue et le tactilo-musculaire :

e) La manipulation des objets solides, manipulation qui les place d'un seul coup à la fois au bout des doigts, des mains (des bras, par conséquent) et devant les yeux. C'est cette manipulation qui permet de détacher complètement la couleur et la lumière de leur support cénesthésique visuel (l'appareil visuel proprement dit), d'en faire des périphériques qui pourront se fixer sur la solidité des objets touchés et pressés. Stade des plus importants dans la création du monde. Il exprime la vraie délivrance des yeux de la nécessité du contact. Il va créer, une fois développé et fixé, la notion de distance (d'un objet à mon corps), en donnant sa signification à la VIDUITÉ musculaire qui caractérise cette notion, et qui fournit l'espace dont nous dirons plus tard qu'il est ENTRE l'objet et moi (mon corps), même quand mon corps ne touchera plus du tout l'objet. Autrement dit, ce complexe de manipulation et de vision est comme un intermédiaire entre la perception d'un objet qui ne serait que touché, pressé, et celle d'un objet qui ne serait que vu. Intermédiaire parce qu'il lie dans une seule expérience les deux perceptions possibles. On ne saurait trop insister ici sur l'intervention du privilège bergsonien (tactilo-musculaire) qui oblige à fixer la couleur sur la solidité, car de toute évidence, la couleur n'est pas plus, primitivement *sur* l'objet qu'*entre* l'objet et moi. Cette manipulation est capitale.

f) D'une manière générale, les mouvements du corps permettent aussi de heurter les objets, et de les contourner, en les suivant soit de la main, soit des yeux. Ce sont des mouvements auxiliaires du précédent.

g) Enfin, à cette manipulation des objets, correspond, toujours accompagné de vision, le PIÉTINEMENT du sol, l'objet par excellence, celui qui ne manque jamais. C'est un autre complexe qui joue, dans l'élaboration de la notion d'espace, un rôle d'autant plus important qu'il est inévitable, et qu'il contribue à donner à la connaissance visuelle, subie d'une hauteur constante au-dessus du sol, une allure toute spéciale. La perspective est en effet toute différente suivant la distance de l'œil au sol. La sensation d'équilibre y joue encore.

Voilà donc les instruments sensibles dont nous disposons. Il faut en ajouter un autre : l'image visuelle (mémoire) qui nous permet de prolonger en un ensemble presque continu ce qui est perçu (devant nos yeux) des objets spatiaux.

La position symétrique des deux yeux et surtout celle de tous les muscles du corps qui se correspondent chacun à chacun des deux côtés soutiennent les données de la cénesthésie en faisant du corps le

centre réel du monde. Cette symétrie qui n'est sensiblement que de gauche et de droite, s'imposera, lorsque le mouvement aura lié les trois dimensions, à l'avant et à l'arrière. Par contre, pour imposer celle de haut et de bas, il faudra autre chose, la reconnaissance de la verticalité primitive du corps (voir plus haut).

Ainsi armé, le sujet, au hasard d'expériences que le nombre fixe des muscles et la position mutuelle constante des organes rendent automatiquement régulières et méthodiques, peut créer certaines notions. C'est le jeu d'ensemble de ces notions qui constitue le réel et le pratique de la spatialité.

1° *La notion de ligne.* — C'est le produit d'une expérience complexe où la kinesthésie découpe la surface originaires visuelle en plages diverses et colorées ; nous disons juxtaposées faute de mieux, mais il ne faut pas comprendre que ces plages seraient apportées d'ailleurs. On nous entend bien, et nous avons déjà eu l'occasion de le dire : la ligne est la fixation, sur la surface immobile, d'un mouvement. Ici, le mouvement est créateur, tandis qu'ailleurs (dans la manipulation par exemple) il est simple auxiliaire. Pratiquement, cette fixation se traduit visuellement par une différence de couleurs (immobiles) qui peut d'ailleurs inviter le mouvement à la suivre et à la transformer ainsi en contour (ouvert ou fermé, peu importe). Mais ce n'est pas nécessaire : passer d'une étoile à une autre étoile, c'est créer une ligne.

On voit par là de nouveau qu'il n'y a point de commune mesure entre la ligne et la surface. Cette disparité se remarque vite dès qu'on veut l'effacer en prétendant passer d'une notion à l'autre. Pour faire une surface avec des lignes, ou bien il faut une infinité de celles-ci, et le mot infinité indique d'abord, avant d'être convenablement interprété par le calcul infinitésimal, la simple impossibilité d'y parvenir. D'ailleurs cette interprétation *convenable* n'est au fond qu'un compromis. Ou bien il faut un autre mouvement, le mouvement de la ligne elle-même (translation ou rotation) qui ne se comprend que placé dans la surface visuelle elle-même, qu'il se contente dès lors de recouvrir.

En définitive, c'est le mouvement qui crée la ligne, et l'œil qui la fixe. Fixée, elle peut être créée de nouveau, pour ainsi parler, par le mouvement inverse. Ce retournement a immédiatement et en même temps une signification visuelle, et une signification kinesthésique, aussi évidente pour les petites lignes que pour les grandes, mais non dans les mêmes proportions. Notion importante en vue de la naissance de la dimension.

Une autre certitude immédiate, tirée de cette dissemblance fondamentale entre ligne et surface, nous assure que l'on peut passer sur

la surface, d'un état local à un autre état local, par une infinité de chemins, de lignes. Or parmi tous les chemins possibles, il y en a un et un seul, qui est le plus court. Visuellement, la comparaison est qualitativement immédiate (la mesure en effet n'a pas à apparaître, car c'est justement à l'occasion d'une telle comparaison qu'elle apparaîtra). Kinesthésiquement, cette qualité se traduit par la plus grande intensité possible du mouvement, l'intensité kinesthésique étant une donnée originale de cette sensation. La simultanéité des données visuelles et kinesthésiques permet l'assimilation de leurs homogénéités. On peut appeler, comme font les géomètres, ligne *géodésique* (ne nous occupons pas de l'étymologie) cette ligne de plus courte distance entre deux états locaux. On voit que le muscle en mouvement est encore, là aussi, créateur.

2° *Le Plan Euclidien.* — La diversité des mouvements qui permettent d'agrandir la surface visuelle lui donne des allures différentes avec le mouvement choisi. Si l'on se borne aux mouvements de la tête, simplement soutenus par ceux du corps qui permettent la rotation sur place (et qui seraient inutiles si la tête était capable de faire un tour complet sur les épaules), on obtient une surface, étrangère encore à la notion de profondeur, dont la voûte céleste est à la fois le modèle et le dernier soutien. Dans cette expérience, le mouvement n'est pas créateur, mais seulement auxiliaire, et les tactilo-musculaires n'interviennent plus en rien, bien qu'ils soient intervenus dans l'éducation de la vue pour *détacher* le périphérique du corps et de la cénesthésie. La surface considérée est une surface fermée : c'est à peu près l'intérieur d'une sphère dont l'œil occuperait le centre. Il faut dire à peu près parce que l'éducation de la vue et la proximité du sol ne permettent plus aux yeux de percevoir de la même manière dans toutes les directions. La voûte céleste est surbaissée. Enfin, il s'agit bien d'une surface obtenue, le corps étant immobile, parce que, quel que soit le chemin que nous puissions parcourir soit sur la terre elle-même, soit grâce à la terre, dans les plaines célestes, il est, comparé à la distance des plus proches étoiles, d'une petitesse extrême. D'ailleurs ce chemin serait-il immense que le ciel, en tant qu'objet uniquement visuel, et étranger à toute profondeur, le serait immensément davantage.

Dans une telle surface, une ligne géodésique peut être figurée par ce que nous appelons l'horizon. Il suffirait de le transporter dans tous les azimuths.

Il en va tout autrement si, à ce mouvement des yeux, de la tête et du corps (en tant qu'ils portent les yeux) nous joignons le mouvement de manipulation des objets, celui du déplacement de notre corps, du piétinement du sol, et si nous retenons les données tactilo-muscu-

lares en liaison avec les visuelles. Ici, le mouvement tout en restant auxiliaire lie les données hétérogènes, mais non plus autour des visuelles : c'est le tactilo-musculaire qui devient le noyau du réel créé. Le plan euclidien est l'une de ces créations. C'est la surface visuelle elle-même, mais telle qu'elle est tangible de la même manière quels que soient les mouvements que l'on peut faire pour la voir et la toucher. Nous devons dire toucher, presser, car si elle n'est que visuelle, elle est inconsistante et arbitraire. Et nous disons bien quels que soient les mouvements parce qu'il ne s'agit plus seulement de ceux qui aident la vue seule, mais de ceux qui lient les données visuelles aux tactilo-musculaires. Sur une telle surface, les distances doivent être prises musculairement et non visuellement. La ligne géodésique est alors ce que nous appelons la ligne droite. C'est la surface réelle par excellence, en vertu du privilège bergsonien, car la vue, ici, est servante. Des définitions et des propositions ultérieures détermineront les rapports de la ligne droite et du plan euclidien. On sait que ce plan se caractérise par l'unicité de la parallèle. De fait, deux parallèles ne sont telles que parce que je peux les construire en marchant et en maintenant entre elles une distance (musculaire) constante. Maintenir doit être pris ici à la lettre, comme font les poseurs de rails.

Nous devons tirer davantage de cette analyse. Nous allons voir bientôt comment cette intervention du musculaire contribue à la naissance de la troisième dimension. Supposons-la donnée, et analysons nos parallèles.

On peut les considérer de diverses façons. D'abord, sans faire aucun mouvement du corps, on peut suivre leur cours, en imaginant, ou plutôt en affirmant, en dépit de ce que les yeux essaient d'imposer à la perception que leur distance est constante. Cette affirmation n'a rien de paradoxal, en dépit des apparences, parce que le privilège qui assure au tactilo-musculaire la donnée du réel joue d'abord et toujours, de telle sorte que le strict respect de la donnée visuelle (l'intervalle des parallèles diminue avec la distance) est plutôt postérieur à l'affirmation que cet intervalle est constant.

Il en est tout autrement si nous voulons ne plus considérer que la réalité visuelle seule, et que nous restions immobile, par exemple sur l'un des rails. Nous tombons alors sur une expérience analogue à l'expérience de la voûte céleste (puisque la vue entre seule en jeu, et que le mouvement n'est plus qu'un auxiliaire), mais aussi complètement différente, parce que ce que nous voyons est attaché au sol que nous piétons, et que le souvenir de l'éducation euclidienne des yeux persiste dans cette perception du rapproché. Ce n'est donc plus la surface originale visuelle qui entre en jeu ici, et ce n'est pas non plus le plan euclidien. Les rails ne sont plus des droites euclidiennes, bien que, en tant que droite, chacun figure nécessairement la plus courte

distance entre deux de ses points. Ils sont géodésiques d'une autre surface. Ils sont toujours parallèles, si l'on persiste à appeler parallèles des droites qui ne se rencontrent pas, mais leur distance n'est plus constante : elle diminue sans cesse, sans devenir jamais nulle, le maximum étant à nos pieds. Voilà ce que je vois d'un côté des rails. Si maintenant, tournant la tête de l'autre côté, nous regardons fuir les rails dans la direction inverse, nous voyons exactement les mêmes choses, symétriquement disposées par rapport à la distance maxima des deux lignes, de telle sorte que si nous prolongeons chaque partie du rail qui est devant nous, la moitié gauche vers la droite, la moitié droite vers la gauche, nous créons deux angles opposés par le sommet, à l'intérieur desquels on peut tracer ou imaginer une infinité de droites qui passeront par ce sommet et qui ne rencontreront jamais celui sur lequel nous sommes posés. Nous aurons donc affaire à une autre déformation de la surface visuelle élémentaire, et telle qu'une droite y étant donnée, on peut par un point extérieur à cette droite en faire passer une infinité d'autres qui ne la rencontrent pas. On peut appeler cet angle, angle de parallélisme. Il est d'autant plus petit que la distance maxima des deux rails est plus grande. Nous aurons d'ailleurs à revenir sur cette notion d'angle.

Voilà donc trois manières d'agrandir et de considérer la surface visuelle originaire, suivant la liaison que la kinesthésie réalise entre elle et la donnée tactilo-musculaire. Le privilège de cette dernière fait oublier que le privilège bergsonien, rapporté à la simple cénesthésie, suffirait cependant à créer un monde qui ne serait que visuel, soit qu'il ne fût vraiment que tel, comme l'est la voûte céleste, soit que l'éducation de la vue lui fit retenir, dans ce que nous appelons en général la projection, l'influence des objets plus ou moins proches. Il faut donc admettre, à côté du plan euclidien, la réalité visuelle d'autres surfaces qui peuvent jouer un rôle analogue à celui du plan et qui comportent des géodésiques, qu'on pourra par analogie appeler droites.

Le plan euclidien est donc en définitive un complexe visuel-tactilo-musculaire, qui théoriquement, c'est-à-dire en face de la conscience en tant que telle, en tant que connaissance et forme créatrice, n'a pas plus de réalité que les surfaces créées par d'autres mouvements. Mais le privilège tactilo-musculaire nous impose *réellement* le plan euclidien, comme il nous impose par ailleurs la *réalité* des corps graves, considérés comme soutiens de la couleur et autres qualités secondes. Comme nous pensons trop vite qu'il n'y a qu'un réel (alors que chaque aspect de la cénesthésie est capable d'en fournir un) nous sommes enclins à penser que le cinquième postulat d'Euclide considéré sous son énoncé moderne, tout indémontrable qu'il soit, n'est pas susceptible de refus. Or déjà Reid signalait, au XVIII^e siècle qu'un

homme réduit à la vue connaîtrait une surface où il n'y aurait pas de parallèles. En effet, toutes les géodésiques de la voûte céleste se coupent en deux pôles, comme les grands cercles de la sphère. Tant qu'on pouvait croire que l'espace dans son entier est un produit de la pure raison, on avait peut-être le droit de dédaigner de telles déductions à partir du sensible, touchant ses propriétés fondamentales, et l'on pouvait se contenter des variations mathématiques que les savants spécialistes ne manquaient pas de faire sur ces propriétés, SUPPOSÉES DONNÉES. Mais puisque la raison est une forme vide qui ne comporte que l'absolu, l'un et l'unique, il faut bien chercher dans le sensible la source de ce dont visiblement ces trois formes sont incapables de rendre compte.

Nous pouvons comprendre aussi le *Conventionalisme* de Poincaré. Comme, théoriquement, toutes les sensations ont une égale dignité devant la forme transcendente (la discrimination des schèmes est arbitraire), nous ne sommes pas obligés transcendentement de choisir pour soutenir le réel telle surface plutôt que telle autre : il faut que nous décidions, et de ce biais ce choix est une affaire de convention. Mais d'autre part, le privilège du tactilo-musculaire est tel que c'est une convention pratiquement forcée. La refuser serait supposer que nous n'avons que des yeux (ce qui est invraisemblable), que nous ne pouvons nous déplacer, etc... De ce biais, le mot de convention n'apparaît plus très bien à sa place. Il suffit de s'entendre.

Le caractère complexe du plan euclidien apparaît nettement quand il s'agit de la perception d'un objet solide, par exemple d'un cube. Mais pour mieux comprendre ce point, il faut que soit créée la troisième dimension.

3° *La notion de dimension.* — Etant donné cette surface, originellement visuelle et plus ou moins agrandie et déformée par la kinesthésie, étant donné la ligne, qu'y crée cette même kinesthésie, une intuition immédiate nous assure que pour passer d'un état local à un autre état local une infinité de chemins sont possibles. La ligne droite étant le plus court, la notion de dimension superficielle apparaît quand on recherche le nombre minimum de lignes droites nécessaires, en dehors de celle-là, pour effectuer le même passage. En d'autres termes, abstraction faite de la première ligne droite, le plus court chemin, le chemin brisé qui a même départ et même arrivée comporte un certain nombre de segments d'autres droites : le nombre minimum de ces segments détermine le nombre de dimensions de la surface. Il est évident que ce nombre est deux. La notion de dimension est donc liée à celle de droite.

4° *La Troisième dimension.* — L'œil ne peut donner que deux

dimensions à la surface qu'il crée de concert avec la kinesthésie. Mais dès qu'interviennent les manipulations et le piétinement, la marche, etc..., il naît par l'association de la vue et du tactilo-musculaire une autre notion qu'on appelle la profondeur : nous y sommes tellement habitués que nous ne pouvons nous empêcher de la nommer telle que nous la connaissons, alors qu'elle n'est que le résultat de l'éducation commune des sens. Il nous suffira d'analyser ce résultat en direction des données sensibles.

Etant entendu que la kinesthésie joue toujours son rôle indispensable d'agent de liaison, on peut dire que cette troisième dimension naît lorsque le sujet a réussi à l'assimiler à l'une des deux premières dimensions qu'il connaît sur la surface. Assimiler veut dire qu'il lui attribue la même nature ; et il ne peut lui attribuer la même nature que s'il la voit de la même manière. Il faut donc escompter ici d'une part, l'effet d'un mouvement de conversion à droite ou à gauche, qui permette de *voir en face* ce qui était de *côté*, et d'autre part l'aide de la mémoire visuelle qui permet le rapprochement entre les données des deux expériences. En fait, il semble que les choses se passent d'une manière plus continue, car le sujet, même en regardant *en face* s'habitue vite à *voir sur les côtés*, et il apprend très vite à interpréter la *fuite* des objets proches dont il dit qu'ils s'éloignent (comme plus haut les rails, c'est le même problème, considéré autrement). On saisit fort bien, lorsque cette profondeur peut être connue par le minimum de mouvements (par exemple par la convergence des yeux) et à peine une ébauche de mouvement d'un segment du corps, on saisit fort bien dans l'introspection le caractère *complexe* de cette connaissance, la fusion en une seule des sensibles de deux expériences.

Un des aspects de cette assimilation est surpris quand est faite celle de l'angle vu de face (sur la surface originale) et de l'angle *sous* lequel l'œil voit une partie de cette surface. Originellement, ils ne sont pas du tout de même nature. L'angle sur la surface est connu par l'intersection de deux lignes considérées comme droites aux approches de cette intersection. L'angle de vision est une notion ultérieure, qui ne se comprend comme *angle* que quand est faite l'assimilation de la profondeur, vue de côté, aux autres dimensions, vues de face. Auparavant, c'est une véritable sensation visuelle absolument irréductible à la portion de surface que limitent deux droites.

De même la troisième dimension est née quand l'assimilation se fait de la courbe fermée que l'œil mobile découpe dans la surface immobile et de la courbe, fermée également, qui se décrit autour du corps (rotation complète du corps). Assimilation très importante, car elle placera le corps au centre du monde.

Dès lors, l'espace euclidien, né comme le plan euclidien mais d'une autre manière, et par une autre combinaison de mouvements,

a bien trois dimensions, et n'en a pas quatre, ni deux. Et c'est bien lui qui est l'espace réel, et non les espaces visuels à deux dimensions, parce qu'il ne naît que par l'intervention des tactilo-musculaires, cri-térium dernier du réel. Le conventionalisme de Poincaré reparait ici et s'interprète de la même façon.

Nous retrouvons aussi un autre résultat déjà mentionné à propos de l'éducation des périphériques, mais ici particularisé aux notions géométriques. Car une des conséquences les plus remarquables de la naissance de la troisième dimension, c'est la possibilité de fixer la surface visuelle elle-même, et par suite le plan euclidien, à une certaine distance des yeux, du corps, et d'imaginer ou de percevoir au delà comme en deça. Alors elle devient un objet comme un autre dans l'espace total. La notion de surface fermée en dehors du corps en découle directement. C'est ainsi qu'on peut se figurer la voûte céleste comme une surface sphérique dont on ferait le tour par le dehors, analogue aux sphères des astronomes. Représentation symbolique, mais non absurde.

On pourra figurer ainsi dans l'espace euclidien, c'est-à-dire le seul espace réel à trois dimensions, les espaces-surfaces à deux dimensions, ceux qui naissent des seules données visuelles. Ce qu'on vient de dire pour la voûte céleste le prouve pour l'un d'eux. Pour l'autre, celui qui tolère un angle de parallélisme, il suffira de trouver une surface qui joue par rapport aux parallèles perçues par la seule vue le rôle que joue la sphère euclidienne par rapport à ses grands cercles (1). Mais ce n'est qu'une fantaisie.

A ce propos, il importe de signaler que les dessinateurs en projetant leurs perceptions visuelles sur un plan euclidien (le plan de leur papier ou de leur tableau) choisissent une projection qui ne correspond pas tout à fait au visuel de cette perception. Elle n'est exacte que pour une partie de la surface qu'ils observent, celle qui est *en face* d'eux. Car ils vont représenter par des lignes droites euclidiennes (sur le plan) des lignes droites qui sur la surface observée, ne

(1) Sera-ce la pseudo-sphère, de courbure totale constante, mais négative, obtenue par la rotation d'une développante de chaînette autour de son asymptote ? Nous n'en savons rien. Beltrami qui l'a suggéré a suscité des refus auxquels nous nous associons volontiers, mais pour des raisons toutes différentes de celles qu'adoptent ses adversaires mathématiciens. Ceux-ci, en effet, refusant dès l'abord toute intuition directe, s'appuient surtout sur le raisonnement logique et sur les *nombres* pour introduire et approfondir la notion de géométrie générale. Dès lors, rien ne les empêche de donner trois dimensions aux géométries non-euclidiennes. Ici, où le nombre est entièrement exclu de ces analyses, où le raisonnement logique ne pourrait s'appuyer que sur l'intuition d'allure visuelle, nous devons affirmer l'inexistence de la troisième dimension non-euclidienne, et c'est pourquoi nous n'acceptons l'interprétation *euclidienne* (sphérique et pseudosphérique) des géométries non-euclidiennes que comme une fantaisie didactiquement utile. L'horizon, droite riemanienne, ne se fixe pas à une « distance » déterminée de mon œil,

sont pas euclidiennes. La perspective, science exacte de géomètre n'aboutit donc qu'à un à peu près s'il s'agit de la rigueur de la représentation.

Enfin nous marquerons, en vue de la critique philosophique des espaces non-euclidiens, l'impossibilité pour les espaces visuels d'avoir trois dimensions, puisque la naissance de la troisième dimension n'a lieu que par l'intervention des données tactilo-musculaires.

5° *Perception du cube.* — L'analyse de la perception du cube résume bien toutes ces difficultés.

Le cube est placé dans l'espace euclidien à trois dimensions. Il est réel, de la même réalité que cet espace complexe visuel-tactilo-musculaire. Mais dans ce complexe, le privilège tactilo-musculaire s'exerce spontanément, de manière à le dominer entièrement. D'où deux manières de percevoir le cube, soit par le complexe tactilo-musculaire seul, soit par la vue seule (sans tenir compte, bien entendu, du fait qu'elle a été éduquée par ces sens). Cette seconde manière correspond à la perception visuelle de nos rails de chemin de fer, chaque couple d'arêtes parallèles figurant une double segmentation des droites qui, dans cette surface visuelle admettent un angle de parallélisme. Inutile de revenir sur la perception de ces arêtes. Mais le problème intéressant est posé par la perception des angles. En effet, pour la perception tactilo-musculaire, tous les angles sont identiques, donnent exactement la même sensation (il ne saurait être question de mesure), et la prédominance de ces données est telle que même quand nous les regardons et qu'ainsi nous les voyons inégaux, nous redressons cette *illusion* et nous sommes sûrs qu'ils sont égaux. Mais faisons abstraction de ce qu'impose ainsi le privilège de réalité, et ne considérons que les données visuelles. Les angles *sont* réellement inégaux, et cette inégalité purement visuelle n'a de sens que dans cet espace-surface à deux dimensions dont nous avons parlé plus haut. Elle est évidemment assez difficile à abstraire de l'espace euclidien complet, mais comme cette inégalité visuelle est indéniable, il faut bien que cette surface ait une signification sensible. Cette constatation est importante en ce qui concerne la définition de l'angle droit. Car si nous appelons angle droit, chaque angle obtenu par deux droites dont l'une tourne autour d'un point de l'autre, lorsque cette rotation donne quatre angles égaux (1),

(1) On pourrait objecter que nous ne pouvons pas savoir ce que sont deux angles égaux, attendu que dans la géométrie euclidienne à trois dimensions, il faut effectuer leur superposition pour s'en rendre compte, et que ce n'est possible que par un déplacement sans déformation. Rien de plus juste. Reste à savoir si pour l'œil seul il peut exister des déplacements sans déformation. Cela ne semble pas douteux : les constellations en offrent un exemple, et dans la surface qui admet un angle de parallélisme, le sujet qui voit n'est point obligé de se souvenir que l'éducation de l'œil s'est faite grâce au sens tactilo-musculaire.

il est bien sûr que l'angle droit euclidien n'a rien de commun avec l'angle droit de cette surface visuelle dont nous parlons. Il suffit de faire l'expérience avec deux règles, et de chercher la position qui fait paraître égaux visuellement les deux angles, l'œil étant immobile : on verra qu'euclidiennement les angles sont inégaux (traduite dans la géométrie euclidienne, cette proposition revient à dire que la projection d'un angle droit-euclidien peut n'être pas un angle droit, mais il ne faut pas parler ainsi, pour saisir la surface en question ici). Ainsi, le quatrième postulat d'Euclide (tous les angles droits sont congruents) est vrai pour la géométrie euclidienne, la géométrie de la voûte céleste, mais non pour la géométrie de cette surface qui admet un angle de parallélisme.

6° *La notion de direction.* — C'est une notion analogue à celle de dimension, qui se rattache comme elle à celle de ligne droite, et particulièrement de ligne droite euclidienne. Elle suppose un mouvement, qu'on appelle précisément dirigé, parce qu'il part d'un état local, qu'on appelle centre. De sorte que sur chaque ligne droite, il y a deux directions qui s'opposent. Nous avons vu comment la surface visuelle intervenait nécessairement pour supporter et faire comprendre cette double direction, qui devient pensable comme simultanéité. D'autre part, et pour rappeler l'hétérogénéité de la ligne et de la surface, nous dirons qu'il y a une infinité de droites, donc une double infinité de directions à partir d'un état local.

Cette opposition des directions deux à deux s'organise sans s'enrichir par la symétrie des organes visuels et tactilo-musculaires par rapport à un certain plan du corps. Les trois dimensions concrètes de l'espace y prennent une allure plus précise ; d'abord par la symétrie gauche-droite qui donne le ton aux autres ; puis par la symétrie avant-arrière, qu'une conversion assimile facilement à la première, enfin par la symétrie haut-bas, différente d'origine, mais que la création de l'espace géométrique mettra sur le même rang. Notons enfin que concrètes, les deux directions sur une même ligne ne sont pas le simple opposé l'une de l'autre : la sensation kinesthésique de chacune d'elles est originale et irréductible.

Généralisation de la notion de dimension. — Ce qui suit n'appartient plus à l'analyse de l'espace, mais cette analyse le suggère naturellement et nous pouvons en parler. La notion de dimension n'a d'abord de signification que par celle de droite, c'est-à-dire par une certaine liaison de la vue et de la kinesthésie. Mais il est sûr également que c'est bien la kinesthésie qui crée la ligne (et la droite), la surface visuelle ne servant que de support et de fixateur du mouvement. On peut donc dire que non seulement la kinesthésie fonde la notion

de dimension, mais d'abord et surtout de mono-dimension. Nous voulons dire par là que la notion bidimensionnelle, liée à la surface, n'apparaît que quand on l'a coupée par des lignes et des droites.

Revenons alors à la kinesthésie. Ne pourrait-on pas chercher à propos des autres sens, l'analogie de cette donnée qui n'appartient ou semble n'appartenir qu'au mouvement ? La mono-dimension ne serait-elle pas une propriété commune au moins à plusieurs données sensibles ?

Nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises. Mais la notion est importante, et il ne faut pas craindre d'en rechercher les différents aspects.

Cela est vrai pour le musculaire de la pression et de la résistance. L'intensité de cette donnée augmente ou diminue exactement comme le déplacement — kinesthésiquement connu — d'un segment du corps. Les deux notions se ressemblent en ceci que pour passer d'un état à l'autre et pour revenir au premier, il faut passer par les mêmes états intermédiaires ; c'est même plus évident pour la pression que pour le déplacement, car la diversité des muscles, leurs multiples collaborations, et surtout la possibilité de fixer leurs données sur une surface (qui a deux dimensions) laisseraient croire que la kinesthésie est capable à elle seule d'une *multitude* de dimensions. Si, au contraire, on analyse bien l'introspection qui lui correspond, on saisira que le mouvement *inverse* du premier repasse par les mêmes états kinesthésiques, l'originalité de chacun d'eux étant assuré par la diversité de la succession de ces états. Il faut oublier le chemin visuel et la *place*, visuellement connue, des muscles dans le corps.

On a vu, à propos du nombre, qu'il en est de même de la cénesthésie. Vivre, ou mieux, connaître que je vis (en rapportant précisément cette donnée au sens cénesthésique comme je rapporte la couleur au sens visuel), c'est percevoir que quelque chose se passe dans mon corps, et tel que ce qui suit ne peut suivre que par une seule manière ce qui l'a précédé. Cette certitude se saisit à vrai dire dans un moment très court, et la vue ne vient point comme à propos de la kinesthésie la soutenir autant qu'on le voudrait : il n'y a pas de droite *cénesthésique*. Mais elle n'en est que plus nette, justement parce que la cénesthésie est le sens fondamental du réel.

A vrai dire, nous saisissons bien une différence essentielle entre la donnée musculaire-kinesthésique et la donnée cénesthésique vitale : celle-ci est irréversible (1). Et l'on peut alors demander comment

(1) Cette irréversibilité est la manifestation psychologique de la propriété physiologique de la matière vivante de retenir la trace de toutes les excitations qu'elle reçoit. Elle est donc liée à la formation de l'habitude.

On saisit ici sur le vif la différence de deux attitudes. Si l'on fait dépendre le psychologique du physiologique (empirisme positiviste) on dira que l'irréver-

nous pouvons savoir qu'il n'y a qu'une dimension, puisqu'il est impossible de revenir à un état cénesthésique de départ. Mais cette objection éclaire tout d'un coup la véritable nature de ces données internes. Toutes trois sont monodimensionnelles, et l'une d'elles par son mariage avec la surface visuelle immobile permet de comprendre la monodimension elle-même, puisque cette intelligence n'est possible que par la fixation du mouvement. Mais à son tour, cette réversibilité du mouvement et de la pression ne se comprend que si quelque donnée différente retient pour elle l'irréversibilité, de telle sorte que ces deux notions ne se comprennent que l'une par l'autre, et toutes deux par le moyen de la surface fixatrice visuelle. Réversibilité et irréversibilité forment un couple qui manifeste la propriété essentielle sans doute des sens internes, et qu'on ne saurait diviser, séparer. Puis ce couple, associé à la surface immobile apparaît à la conscience comme une double notion claire et distincte, mais il est évident que cette surface n'est pour rien dans la création ni de la réversibilité, ni de l'irréversibilité : elle la met en lumière simplement.

D'autre part, cette propriété fixatrice est immédiate et réelle en ce qui concerne le mouvement kinesthésique, puisque l'alliance donne la ligne ; elle est médiata et symbolique en ce qui concerne la pression musculaire et la donnée cénesthésique. C'est pourquoi la force ne sera jamais représentée que symboliquement par une ligne, tandis que la trajectoire est réelle. Nous comprenons aussi par avance comment et pourquoi le temps, qui trouvera sa matière sensible dans la cénesthésie, se représentera symboliquement par une ligne et comment la vitesse, l'accélération, qui comportent un élément temps mêlé à un élément espace, sont elles aussi représentées symboliquement par des lignes, et ne peuvent l'être que symboliquement. Nous retrouverons également la correspondance du nombre, issu directement de la cénesthésie, et de la ligne issue du kinesthésique, et nous savons maintenant pourquoi cette correspondance est ultérieure à la formation des deux notions jumelées.

Cette généralisation de la notion de dimension ne fait donc en somme qu'en retrouver la véritable origine : dans les sensations internes. Toute tentative est vaine d'en trouver l'analogue dans les données périphériques. C'est que celles-ci ou bien sont bidimensionnelles (la notion même de bidimension étant surajoutée à leurs qualités immédiates), ou bien ne sont pas liées d'un seul tenant comme les données internes. La réalisation de cette sorte de liaison n'est ja-

sibilité de la durée est causée par cette propriété. Si au contraire on fait dépendre (transcendentalement) le monde (et en particulier la matière vivante) de la conscience pensante, on dira que l'irréversibilité est immédiate, et que cette propriété n'en est qu'une conséquence. L'empirisme psychologique reste en l'air, comme toujours.

mais pour elles que provisoire, chaque élément qualitatif retrouvant bien vite son indépendance par rapport à l'interne.

Le toucher. — L'analyse de l'espace telle qu'elle vient d'être présentée ne tient compte que des sens internes et de la vue. L'odorat n'y ajoute rien, non plus que le goût. Si l'on veut découvrir une alliance entre ces sens et l'espace, on verra que l'espace est le support supposé réalisé des localisations auxquelles ils donnent lieu. Ce qui n'empêche, évidemment la kinesthésie, mais la kinesthésie seule, de contribuer à leur éducation. Aussi rien n'interdit au théoricien de parler par analogie d'un espace *olfactif*. Il semble impossible de l'imaginer. La notion de direction olfactive ne peut avoir de signification que par et dans l'espace pluridimensionnel.

On en dira autant de la direction sonore. La seule sonorité semble bien incapable de fonder un *extérieur* au corps. On l'a déjà vu. Le mouvement de la tête intervient bien pour l'inaugurer, mais les données de la vue et l'éducation sociale et musculaire apparaissent indispensables pour le situer. La fixation d'une direction par la simple audition est le produit d'une éducation postérieure.

Plus importante et plus intéressante est la contribution du toucher. Il apporte une surface capable de conserver, comme la surface visuelle, et pour y être connues simultanément, les multiples lignes qu'y découpe la kinesthésie. Cette propriété fait du toucher des aveugles un substitut de la vue. Mais il est bien difficile à un clairvoyant d'imaginer tactilement cette substitution. On peut seulement affirmer que, puisque la kinesthésie et le sens musculaire jouent encore, les aveugles et les clairvoyants auront la même géométrie. La nécessité du contact est un gros désavantage, que peut racheter en partie l'imagination tactile. Mais les confidences des aveugles sur ce point sont assez difficiles à interpréter, parce que leur éducation est faite par des clairvoyants et qu'ils emploient le même langage. Il est bien sûr cependant (pour ne citer qu'un exemple) que la liaison de la troisième dimension aux deux premières ne peut être de même sorte chez tous.

B. *Intervention de la forme transcendente.*

Tout cet ensemble sensible ainsi déterminé et lié ne suffit pas à donner l'espace. La forme intervient et s'y incorpore. Elle agit de deux manières :

a) Négativement par l'abstraction qu'elle permet de diverses qualités.

b) Positivement par une application directe, qui, à partir des données sensibles, fournit les qualités propres de l'espace géométrique.

Il est vain, au surplus, d'opposer l'étendue concrète à l'espace

abstrait. Il n'y a qu'un espace, et il ne faut pas que les nécessités et les commodités de l'analyse fassent croire que tout ce que nous venons de décrire précédemment dresse un espace concret, antérieur à l'espace géométrique, et séparé de lui. Concret et abstrait ne sont même pas des points de vue sur l'espace. Ce sont des distinctions qui tiennent à l'analyse elle-même, obligée de sérier les enquêtes.

L'opération psychologique qui permet de négliger, dans un ensemble donné, telle ou telle qualité, s'appelle *abstraction*.

Il y a ou il paraît y avoir une abstraction simplement sensible, et comme on dit spontanée : celle que règlent la constitution physiologique et les besoins de la pratique. Il est bien certain que l'animal qui s'élance sur sa proie, ne prend garde alors qu'à cette proie et que tout autre caractère comme tout autre objet lui est étranger. Mais peut-on appeler ce mouvement une abstraction ?

Cela ne paraît pas permis. Pas plus que d'appeler attention (même spontanée) comme fait Ribot, l'attention du corps, qui peut à la rigueur être considérée comme un simple complexe de réflexes.

Si l'abstraction est une opération psychologique, et non simplement physiologique, elle doit comporter une intervention formelle, tout comme l'attention.

Si elle était une opération subie, imposée au corps et par le corps, par le seul jeu des éléments sensibles qui se recouvrent et qui s'effacent, ceux qui sont oubliés le seraient complètement, et seuls les autres, ceux qui garnissent la conscience, seraient retenus. Or, il n'en est pas ainsi : les éléments retenus ne font pas oublier les autres, qui sont toujours connus et qui par conséquent font partie de la conscience. Seulement, il est entendu, décidé, et c'est dans cette décision que réside le psychologique de l'opération, que seuls comptent les autres, les éléments retenus, et qui ne sont retenus que parce qu'ils comptent dans l'ensemble actuel tel qu'il est décidé. En d'autres termes, faire abstraction de quelque élément, ce n'est pas l'oublier, c'est décider de l'oublier, c'est-à-dire le penser en songeant que nous n'avons à en tenir nul compte dans l'actualité des objets perçus ou imaginés.

C'est donc un état autrement complexe que ne le donnerait à croire la simple apparence, puisqu'il s'agit pour ainsi dire d'oublier quelque élément et de l'oublier volontairement c'est-à-dire d'y penser encore.

A vrai dire, ce n'est point, d'après nos propres définitions, le mot complexe qui convient ici, mais le mot COMPOSÉ, parce que la forme transcendente intervient activement.

De quel biais ? Par le moyen de l'unicité transcendente, qui appliquée à une notion, l'isole du reste de la conscience, en fait comme un monde à part, soit pour le retenir, soit pour le négliger, l'écarter.

Comme la discrimination des schèmes est arbitraire, on pourra abstraire n'importe quelle notion de l'ensemble de la conscience. Et c'est bien une composition d'expériences (et non un simple complexe), car il s'agit en somme de lier en une seule, deux opérations complètes, étant entendu que cette liaison seule fait l'abstraction. Le langage lui-même nous invite, en français, à prendre garde à ce caractère, par son ambiguïté : car une notion *abstraite*, c'est la notion retenue tandis que *faire abstraction de quelque chose*, c'est au contraire l'oublier, la négliger. Et cette négligence, qui est tout autre chose qu'une négligence, apparaît bien comme une opération positive.

On voit encore ainsi qu'une abstraction est le début d'une négation. Mais elle va moins loin : car la positivité de la négation porte sur le concept écarté (ou le jugement qui affirmerait implicitement ce qu'on nie), tandis que la positivité de l'abstraction porte sur le concept retenu. Ce qui fait que l'empirisme, qui n'a point de théorie de la négation, confond si facilement l'abstraction vraie, volontaire (cette expression est un pléonasme) avec l'abstraction spontanée physiologique.

Maintenant, si, en principe, l'abstraction est arbitraire, en fait le sensible propose les contours de cet isolement et l'on peut accorder, en concédant cet étrange vocabulaire, que toute abstraction volontaire est le plus souvent précédée d'une abstraction spontanée, comme l'attention volontaire est précédée d'une attention spontanée. On en verra un remarquable exemple dans la formation des concepts.

En ce qui concerne l'espace, l'hétérogénéité des données sensibles offre des failles naturelles et presque inévitables.

On peut dire d'un mot que l'abstraction néglige délibérément toutes les données sensibles sauf trois : l'immobilité, les trois dimensions, et la rigidité, la solidité des lignes d'allure musculaire qui les figurent. C'est cette conservation que nous exprimerons en disant que l'espace réel, euclidien, à trois dimensions, est un espace rigide, ou *grave* parce que la notion de gravité ou de pesanteur est, elle aussi, d'allure musculaire, et cela MALGRÉ LA VIDUITÉ QU'ON RECONNAÎT À L'ESPACE PAR ABSTRACTION DES DONNÉES SENSIBLES. Considération et définition importantes pour la suite.

Voyons de près ce que provoque la négligence de ces qualités.

L'espace géométrique ne sera ni coloré, ni lumineux, ni sonore, ni sapide, ni odorant. Il sera immobile, parce qu'on retient la donnée visuelle, et parce qu'on néglige la donnée kinesthésique, qui promène le regard ou la main de haut en bas, de droite à gauche, etc... D'où cette chose curieuse que tout mouvement, tout déplacement sera attribué à un mobile replacé dans l'espace, comme si l'espace

existait auparavant, indépendamment de ses créatures sensibles qu'on tirerait alors d'ailleurs pour les placer en lui.

Par la néglexion des données cénesthésiques du corps, l'espace sera décentré. De fait mon corps est le centre du monde, et nous verrons à propos de la connaissance du sujet de quelle importance est cette constatation dans la solution du problème de la reconnaissance des souvenirs. Mais ici, dès qu'est intervenue cette abstraction, le centre du monde est partout, c'est-à-dire nulle part. A la rigueur, c'est fort mal parler, car le mot partout implique qu'un espace est déjà donné. Mais on entend bien la signification de cette abstraction. On veut dire que l'expérience actuelle des objets extérieurs est telle que pour passer à la notion d'espace, il faut oublier que nous avons un corps pour la fabriquer et la connaître. Dès lors toutes les directions peuvent prendre leur origine n'importe où.

Par là tombe également toute originalité spatiale qui tiendrait à la notion d'équilibre et à l'hétérogénéité des mouvements directs et inverses. L'opposition des directions apparaît de même nature sur toutes les droites, et même, abstraction faite de leur opposition, les deux directions sur une droite sont aussi de même nature.

Enfin la néglexion des données musculaires de pression et de résistance produit le *vide*. Mais un mot ne suffit pas pour résoudre ce problème philosophique. Le vide des physiiciens est depuis la découverte et l'emploi de la pesanteur de l'air, l'absence, en un lieu déterminé, de toute donnée tactilo-musculaire. Soit. Mais le véritable vide serait l'absence de toute donnée sensible, interne ou périphérique : on comprend qu'il est impossible. Aussi Descartes doit-il être interprété quand il parle de l'espace plein. De fait, la nécessité d'imaginer, quand on veut l'imaginer, sur le modèle tactilo-musculaire, qui exige le contact, toute action dans le monde (c'est le refus de l'action à distance, dont nous avons déjà parlé) l'oblige à regarder la propagation de la lumière comme se faisant de proche en proche, et par conséquent à inventer un milieu copié sur la matière résistante et qui remplit le monde. Nos modernes en sont aux mêmes écoles. La différence c'est que ceux-ci se rendent compte aujourd'hui des contradictions attachées à un tel parasensible.

Le lecteur retrouvera facilement comment toutes ces néglexions sont proposées par les éléments sensibles eux-mêmes. Mais par le fait même de l'intervention du non-sensible, même négative, l'espace, perd sa nature d'objet du monde, et semble dégagé de ses assises sensibles. Ce devient une *forme pure de la sensibilité*. L'expression est contradictoire en elle-même, et l'on voit suffisamment l'origine de l'illusion.

Ce caractère non-sensible de l'espace est encore accentué par l'in-

corporation positive des propriétés transcendentes aux éléments sensibles. En voici les traits principaux :

La notion de sans-épaisseur. Le point géométrique. — On pourrait croire de prime abord que cette notion résulte plutôt de l'abstraction : l'expression négative qui la désigne y invite. Le *sans-épaisseur* serait le produit d'une espèce de négation. Nous ne pensons pas que ce soit possible. Sans doute le sensible y invite. Lorsque le geste crée la ligne, et lorsque la vue la fixe sur la surface, l'hétérogénéité des données visuelles et kinesthésiques fait que surface et ligne sont entièrement étrangères l'une à l'autre, de telle sorte que comparées dans cette fixité elle-même, la ligne n'a bien qu'une dimension, tandis que la surface en a deux, et que le passage de une à deux dimensions est tout autre chose que le passage du nombre 1 au nombre 2. Si le sans-épaisseur est une abstraction, c'est à partir de cette invitation que l'unité transcendente permet sa création. Il faudra *oublier* la dimension et parler de *zéro* dimension. Le point géométrique n'a pas de dimension.

Mais cette notion, tout comme le zéro arithmétique, recèle une positivité indéniable qui lui permet de créer d'autres notions que le géomètre utilise exactement comme celles qu'il obtient directement, et comme l'arithméticien utilise le zéro ; ce sont les notions de surface sans épaisseur, de ligne (en tant qu'elle n'a pas d'épaisseur) et de points. Or, cette positivité ne saurait s'expliquer par une simple néglexion.

Nous préférons d'abord voir en elle le résultat d'une opération analogue à celle qui donne le zéro arithmétique : une soustraction qui mette en évidence la notion d'*exactitude*. Le sans-épaisseur d'une surface sera considéré comme la différence de deux volumes égaux, la ligne comme la différence de deux surfaces égales, le point comme celle de deux lignes égales. Comme l'opération qui donne la différence est une opération positive, nous retrouvons bien la positivité cherchée.

Il est vrai que cette assimilation au zéro offre une grave difficulté et n'est pas aussi simple que l'on pourrait croire. Voici en quoi. Les nombres égaux qui se retranchent l'un de l'autre pour donner le zéro sont déjà *exacts* et *égaux* avant cette soustraction, parce que l'unité transcendente, avec laquelle ils sont formés, est intervenue directement, pure et déjà dégagée du sensible, de telle sorte que la notion d'égalité précède bien et explique (philosophiquement parlant) celle d'exactitude et de zéro. Il n'en est pas de même pour les notions spatiales qui nous paraissent correspondantes, car le sensible perçu n'est pas exact, et la discrimination de ces notions ne se fait jamais qu'à une *erreur* près, qui ne peut être nulle. Il y a là un point à éclaircir.

Il ne nous reste qu'une ressource : c'est de revenir au sensible, et

nous demander si une certaine *exactitude* positive n'interviendrait pas dans la naissance sensible d'une de ces notions, de telle sorte que quand on fera appel à cette *soustraction*, le sans-épaisseur en découle naturellement. En d'autres termes, la filiation du zéro est tout entière transcendente, et provient de l'unité seule. Celle du sans-épaisseur géométrique *doit* avoir une origine partiellement sensible.

Il en est ainsi. Revenons encore une fois à la création kinesthésique de la ligne. Nous savons que le kinesthésique qui la crée, monodimensionnel, est absolument hétérogène à la surface qui la fixe : c'est le contraste dû à cette hétérogénéité qui va faire jaillir le sans-épaisseur. En effet, lorsque je remue, par exemple, l'œil ou la main d'une position à une autre position, je puis bien projeter sa trace sur une surface (visuelle ou tactile), mais cette projection, en tant que telle, et *avant* qu'elle n'ait été fixée sur cette surface en une ligne, qui a nécessairement une largeur, puisqu'il s'agit d'un morceau de surface bidimensionnelle, est entièrement étrangère à toute notion de largeur. Le geste créateur de la ligne est donc bien sans épaisseur (monodimensionnel), et de même originairement ce qui le conserve dans la donnée visuelle. Ce qui a une épaisseur, c'est la trace de craie ou d'encre.

Ainsi donc, se glisse dans l'expérience et par le contraste de deux sensibles une notion dont le non-sensible seul contrairement à ce qui se passe pour le nombre, ne pouvait rendre compte.

Le geste-ligne est décalé d'une dimension par rapport à la surface, et ce décalage subsiste dans l'extension aux trois dimensions de cette exactitude : la trinité surface, ligne, point est décalée d'une dimension par rapport à la trinité volume, surface, ligne. C'est ainsi qu'on dit que le point n'a pas de dimension (géométrique). Mais cette négativité n'est qu'une conséquence.

D'ailleurs cette extension ne peut se faire, maintenant, que par l'assimilation avec le zéro, c'est-à-dire par l'intermédiaire de la forme transcendente qui a donné naissance à cette notion. C'est alors que notre « soustraction » prend toute sa signification. C'est alors que, l'origine kinesthésique de l'espace étant complètement oubliée, l'espace apparaît délivré de tout sensible. En fait, la géométrie, malgré sa rigueur, analogue à celle de l'arithmétique, gardera de cela quelque chose d'expérimental que ne connaîtra pas l'intuition et la contemplation du nombre, en dépit de l'origine cénesthésique de celui-ci. Toutes deux seront *rationnelles*, puisque le zéro s'y introduit, mais non de la même manière ni avec la même tonalité.

Unicité. — L'espace est unique : l'unicité transcendente s'applique directement et dans toute sa plénitude. L'espace devient alors le substitut précis du monde qu'il renferme. Par sa pureté, même acquise on a vu comment, il se rapproche de l'universel. Pourtant, il

y a encore une petite difficulté. En ce qui concerne le monde, le vague du mot et de la chose permet bien qu'on ne parle que d'un monde, c'est le *Tout*, notion aussi complaisante. Mais nous avons vu que l'espace n'est pas fait avec tout. En réalité, c'est un choix, et les données sensibles qui y interviennent ne sont pas fournies par tous les organes sensoriels. Pour nous en tenir à l'espace des clairvoyants, nous avons montré comment la vue et les sens internes (avec l'aide du toucher-contact) suffisaient à le créer. Et pourtant, nous faisons de lui le milieu universel. A nos yeux, c'est encore une conséquence de la bidimensionnalité de la donnée visuelle. Par elle, il n'y a pas de vide dans la perception et le vide n'existe qu'en elle. Elle est donc avantagée par rapport à d'autres données pour figurer la *totalité* de l'Univers. Elle devient un *cadre* antérieur à ce qu'il contient. Illusion dont la nécessité est facile à déceler.

Les Espaces à n dimensions. — L'illusion intellectuelle des espaces à n dimensions est entièrement due aux calculateurs et procède de l'application du nombre à la ligne.

On a vu plus haut comment la quantité numérique, d'origine purement cénesthésique, est par là entièrement étrangère à la ligne, création visuelle-kinesthésique. Il est vrai que la kinesthésie comporte comme tous les sens un soutien cénesthésique, mais ce soutien ne donne à la ligne qu'une allure de réalité très générale, qui n'engage en rien le caractère de la ligne elle-même. L'assimilation devient possible si l'on songe que les données cénesthésiques et kinesthésiques sont toutes deux monodimensionnelles. Ainsi la qualité numérique peut-elle s'étendre symboliquement au long de la ligne. Assimilation qui n'a donc rien d'une fusion, car la quantité numérique peut fort bien correspondre à de tout autres éléments ou notions, surfaces, volumes, forces, etc... La seule condition imposée par cette communauté de monodimension est que cette application du nombre puisse se faire par l'intermédiaire de la ligne. La *mesure* est une manifestation ultérieure de cette application. Nous disons ultérieure, parce qu'elle exige finalement la comparaison de deux lignes.

Nous n'insisterons pas sur les difficultés qui naissent de ce mariage entre la ligne et le nombre. C'est affaire d'arithmétique et d'analyse mathématique. Si la quantité numérique pouvait se comprendre telle quelle, immédiatement et sans le nombre lui-même, tout irait bien, ou du moins autrement. Mais alors ce ne serait plus une quantité numérique, puisqu'on négligerait l'unité transcendente, qui fait le nombre. On doit donc s'attendre à ce que le continu de la ligne ne s'accommode pas aussi facilement qu'on pourrait le croire de la discontinuité du numérique. Nous avons expliqué plus haut une de ces difficultés, celle des nombres irrationnels. Il est évident d'ailleurs qu'on

aurait tort de croire que toutes les complications que l'on découvre ainsi dans le maniement des nombres correspondent à des propriétés de la ligne ou d'un espace quelconque : les deux réalités doivent garder leur originalité. Les points qui figurent l'extrémité d'un nombre irrationnel sont points d'une dignité et d'une réalité égales à celles des points qui figurent les autres nombres.

Supposons donc admise cette première assimilation du nombre et de la ligne. Ainsi le nombre s'introduit en géométrie. Si nous considérons alors qu'un chemin droit (mesuré par un nombre) peut être remplacé par un chemin brisé à 2 ou 3 segments de droites, suivant l'espace où on le *décompose* ainsi, nous pouvons chercher une relation numérique entre ce chemin direct et ces segments de droites. La célèbre relation de Pythagore en donne le premier exemple.

Voici un moyen commode de passer aux espaces à n dimensions : Un triangle rectangle étant donné, nous savons que le carré de l'hypothénuse est égal à la somme des carrés des côtés de l'angle droit.

Transformons alors la figure. Sur l'hypothénuse comme diamètre décrivons une circonférence : elle passe par le sommet du triangle. Mais alors il y a une infinité de triangles rectangles dont les sommets sont sur la circonférence et qui ont la même hypothénuse, le diamètre de cette circonférence. De telle sorte que le carré de cette longueur pourra être représenté à propos de cette surface (à deux dimensions) par une infinité de sommes de deux carrés.

Introduisons maintenant la notion d'expérience composée et considérons chaque choix d'un de ces triangles comme une expérience complète. L'hypothénuse restant commune, nous retombons sur l'arbitraire du système de référence (si par exemple, nous pensons à une composition de mouvements). Si au lieu d'un triangle rectangle, nous avons eu un triangle quelconque, les formules auraient été légèrement différentes, mais auraient gardé une allure analogue, considérée ainsi comme la caractéristique du plan euclidien.

Dans l'espace à trois dimensions, la formule où interviendra par exemple un diamètre sphérique lie le carré de ce diamètre à la somme de trois carrés. Voilà donc une formule numérique nettement suggérée par la géométrie. Réciproquement, elle suggère la figure géométrique qui lui a donné naissance.

Supposons alors qu'un carré de nombre, et nombre lui-même, puisse être considéré comme la somme de quatre autres carrés. Qui nous empêchera de dire que nous avons affaire à quatre dimensions, et par conséquent d'employer le mot espace ?

Personne, évidemment, pourvu que nous ne soyons pas dupes, pourvu que nous ne croyions pas à la réalité sensible de cet espace, pourvu qu'on ne nous fasse pas ou laisse pas croire qu'à force de patience et d'ingéniosité nous pourrions percevoir cette quatrième

dimension comme nous percevons les trois premières. A cette condition, on peut parler de n dimensions, puisqu'il suffit d'être assez savant en calcul pour compliquer les formules. D'ailleurs cette complication peut porter non seulement sur le nombre de dimensions, sur l'introduction des produits rectangles, mais aussi sur les coefficients. Peu importe : l'essentiel est de comprendre et de retenir que ces complications ne portent que sur la quantité numérique, sur ses manipulations, et que l'espace réel leur est, d'origine, entièrement étranger.

Or, les calculateurs ne sont jamais dupes. Esprits précis et positifs, ils ne voient jamais sous les mots, même tirés du vocabulaire vulgaire (donc vague) que leurs réalités arithmétiques, et si l'analogie avec les trois premières dimensions les guide, ils savent bien que leurs formules ne sont que des complications numériques. De fait, il leur faut honnêtement deux axiomes pour lier le nombre à la ligne. Mais pour les autres personnes, il vaudrait mieux employer d'autres mots. A prendre ceux-ci à la lettre, on commettrait la même erreur, en sens inverse, que les prédécesseurs de Descartes, qui faisaient correspondre la première puissance à une longueur, la seconde à une surface, la troisième à un volume, et qui ne savaient dès lors que faire des autres. Descartes rétablit l'ordre véritable en ne voyant dans les puissances différentes que des combinaisons numériques, susceptibles de prendre place, toutes sur une ligne (on connaît maintenant la raison de cette correspondance), ce qui lui permet de lier plusieurs lignes, par les nombres qui leur correspondent (les coordonnées) en de nouvelles formules. Ici, il faut rétablir l'ordre en affirmant la complexité uniquement numérique des formules étudiées et la complète indépendance des deux ordres mathématiques, même si le parallélisme de leurs études suggère des rapprochements féconds (le génie prend son essor comme il lui plaît).

Intervention des Physiciens. — A quelle condition aurait-on le droit de parler d'une quatrième dimension véritable ? A la condition que le permettent les Physiciens, parce que les physiciens, derrière l'emploi qu'ils font des mathématiques (il ne faut pas s'y tromper) n'étudient en fait que le réel phénoménal, sensible, sans l'exténuer comme les arithméticiens par l'intermédiaire de la forme transcendente, et sans abandonner aucun sensible, comme font les géomètres.

C'est ce qui est arrivé, comme l'on sait, avec les formules de la relativité, qui lient les phénomènes de gravité et les phénomènes de lumière (et ceux qu'on assimile à la lumière). La formule de Minkowski montre alors la liaison véritable de quatre dimensions qui doivent être considérées comme indépendantes.

Mais à quelle condition les physiciens eux-mêmes ont-ils le droit de parler ainsi ? A la condition de respecter les données de la réalité

phénoménale. Or, il est incontestable que notre espace euclidien, le réel, le fondamental, a trois dimensions et n'en a pas quatre. Comment la conciliation est-elle possible ? On sait qu'ils ont prétendu, après M. Einstein, que cette quatrième dimension était le temps. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette erreur philosophique (et non scientifique), d'en expliquer la genèse à propos de la naissance du temps. Examinons maintenant la doctrine physique elle-même. Bien entendu, nous accordons tout ce que réclament les physiciens d'après leurs expériences. Comment le refuser ?

Le premier membre de la formule de Minkowski exprime le carré d'une distance d'un point A à un point B. Il joue un rôle analogue à celui de l'hypothénuse dans la formule de Pythagore. Le second membre comprend quatre autres carrés. Les trois premiers, unis par le signe de l'addition réelle et numérique représentent les carrés des trois dimensions euclidiennes telles que nous les avons expliquées plus haut à partir des sensations visuelles et tactilo-musculaires : ce sont les dimensions *graves* de la longueur AB. Le quatrième carré qui est joint aux trois premiers par le signe moins (ce signe d'ailleurs pouvant être interprété comme le carré de l'imaginaire i) est le carré du produit d'un temps par la vitesse de la lumière. Or le produit d'un temps par une vitesse a toujours été une longueur aux yeux d'un physicien. Donc la quatrième dimension de Minkowski est une longueur, la longueur AB elle-même. Mais alors, comment se fait-il qu'elle intervienne une seconde fois, puisqu'elle est déjà représentée par les trois premières dimensions. C'est là le secret d'une des plus grandes découvertes de notre temps. Il n'est pas difficile à pénétrer.

La longueur AB est représentée suivant les trois premières dimensions d'après sa réalité phénoménale euclidienne, tactilo-musculaire. Comme la vitesse de la lumière intervient dans la quatrième et que le temps est justement celui que mettrait un rayon lumineux pour aller de A en B, la quatrième dimension représente la même longueur AB, mais en tant que AB est un chemin d'éther ; nous savons en effet que la lumière se propage dans et par l'éther, et que d'ailleurs l'éther a été inventé pour expliquer mécaniquement — et sur le modèle des corps graves — la propagation de la lumière. Ajoutons que la formule ne vaut que si la longueur AB est en mouvement par rapport au système où elle est rapportée. Au repos, la quatrième dimension se résorbe dans la longueur grave.

Que signifie cette double présentation d'une longueur AB dans une seule formule ? Ceci : qu'on n'a pas le droit de considérer comme identique à elle-même une longueur quand elle est rapportée à un système de graves et quand elle est regardée comme mobile et plongée dans l'éther. En d'autres termes, nous apprenons ainsi que l'éther ne se conduit pas comme les longueurs liées à la matière grave. Et la

formule étudiée ici, qui n'est qu'une formule parmi les autres, sources ou conséquences, prouve que les physiciens modernes ont réussi à lier ce qui n'avait jamais été établi, le monde grave au parasensible qui s'appelle l'éther. C'est d'ailleurs ainsi que les astronomes et les physiciens qui étudient les manifestations microscopiques de la lumière l'interprètent. Comme les parasensibles en général ne sont inventés que pour dresser même d'une manière factice l'unité de la science, nous ne croyons pas qu'il y ait là la matière d'un grand progrès proprement philosophique (sauf pour amener, comme nous essayons de le faire, une critique plus approfondie de la connaissance). Mais pragmatiquement, cela nous paraît une découverte extrêmement importante.

Ce qui pourrait confirmer cette vue, ce n'est pas seulement l'analyse déjà faite de la notion d'éther, qui n'est pas comme le veut Meyerson, le prête-nom du vide, mais nettement l'affirmation d'autre chose que la matière, une autre chose non susceptible de perception, donc d'imagination, et par conséquent, sans réalité. C'est dans la formule étudiée un point remarquable, et qui est à nos yeux plus qu'une coïncidence. Nous avons dit que le quatrième carré du second membre était lié aux trois autres par le signe négatif, mais qu'on pouvait interpréter ce signe comme le carré de l'imaginaire i . Nous aurions donc affaire, en ce qui concerne la double mesure de cette longueur AB à un véritable parasensible du nombre (nombre imaginaire), liant la dimension grave à la dimension éthérée. Si l'on se souvient que les nombres réels (naturels) sont des cénesthésiques, on voudra peut-être voir dans cette correspondance entre la physique et le maniement des nombres une preuve de ce qui est dit plus haut : la longueur AB a vraiment deux dimensions; l'une représentée par les trois premiers carrés (qu'on appelle aussi dimensions parce que chacun d'eux correspond à une ligne, comme la longueur AB elle-même), et qui est la longueur grave, l'autre, l'éthérée, qui ne se confond plus avec la première quand il y a mouvement relatif.

C'est dans cette voie que doit pousser à notre avis la critique philosophique pour élucider les rapports de la science et de la connaissance.

Les Espaces non-euclidiens. — C'est en refusant le cinquième postulat d'Euclide, celui de la parallèle unique qu'on fut amené à penser aux espaces non-euclidiens : voilà le processus mathématique. Mais il suppose déjà donné l'espace lui-même, l'espace fait, constitué. Il ne remonte pas jusqu'à l'origine des notions spatiales. En fait, sa rigueur ne va, malgré l'apparence, qu'à une déformation, sanctionnée par des équations (sans équations pas de science), de l'espace du sens commun, qu'il accepte, tout comme le sens commun. Il faut donc

aller au delà de ce simple refus du cinquième postulat, c'est-à-dire procéder comme nous l'avons fait à la reconstitution (ou si l'on veut à l'analyse sensible complète) de la notion d'espace.

Alors, en nous reportant à la description faite plus haut des données visuelles et tactilo-musculaires, nous rencontrons déjà deux espaces non-euclidiens. En effet, puisque l'espace euclidien est fourni par la collaboration des trois sens, le visuel, le kinesthésique et le musculaire (celui-ci aidé du tactile), il suffit de nous demander ce qui advient lorsqu'un de ces sens ne joue pas.

A vrai dire, notre choix est assez limité. Car la kinesthésie ne joue qu'un rôle auxiliaire (sauf en ce qui concerne la ligne) mais indispensable. On ne pourra donc pas la négliger. D'autre part, il semble bien que toute construction de ce genre où manqueraient les deux dimensions d'une surface mériterait un autre nom que celui d'espace; il faudra donc garder la notion visuelle. Par conséquent, ce que nous cherchons se rencontrera en négligeant les données tactilo-musculaires.

On se rappelle alors qu'il y a deux espaces réels (cénesthésiquement) non-euclidiens. L'un qui est fourni par la vue des choses intangibles et lointaines, l'autre par la vue des choses tangibles et proches (inégalement distantes). Pour les deux, l'œil doit être considéré comme immobile, capable seulement de mouvements de rotation. Dans les deux, la kinesthésie crée la ligne que la vue fixe sur la surface. Enfin, ces deux espaces ne peuvent avoir que deux dimensions (en tant qu'ils sont réels). Ni l'un ni l'autre n'admet le cinquième postulat, l'un parce qu'il ne connaît pas de parallèle du tout, l'autre parce qu'il supporte un angle de parallélisme. L'espace visuel de la perspective n'admet pas non plus le quatrième postulat, sur la congruence des angles droits.

Les mathématiciens ne sont guère disposés à accepter de pareilles déductions. Nous surprendrons trois raisons de cette répugnance.

En premier lieu, ils admettent généralement sans critique que l'espace est un produit de la pure raison, délivré a priori de tout sensible, et donné comme tout fait. Les objets qu'ils *replacent en lui* lui sont ou étrangers ou de simples prétextes pour le connaître, et d'ailleurs ils considèrent leurs recherches comme *antérieures* à ce *remplissage* de l'espace. Cette opinion qui est celle du sens commun n'est plus soutenable, maintenant que nous connaissons exactement le départ du sensible et du non-sensible.

En second lieu, et comme conséquence de cette attitude primordiale, ils oublient que c'est par abstraction de toute donnée cénesthésique que l'espace euclidien peut être décentré par rapport au corps. Le mouvement de déplacement aide à cette décentration. Comme les espaces décrits ci-dessus exigent l'immobilité de l'œil, ils ont un centre, qui doit jouer un rôle essentiel dans la détermination de leurs

propriétés. Les mathématiciens le négligent d'abord, et poursuivant l'analogie avec l'espace euclidien, ils leur accordent d'emblée trois dimensions, ce qui n'a plus aucune signification pour la perception. Ils n'en sont point gênés, puisque pour eux la géométrie ne correspond plus alors à rien de perçu. C'est ce qui a pu faire croire que ces géométries non-euclidiennes n'étaient que des constructions logiques. Il n'en est rien.

Enfin, et c'est surtout par là qu'ils se croient le droit de négliger l'origine sensible de l'espace, ils le laissent envahir par le nombre et l'application à la ligne de la quantité numérique. Il en résulte que leur géométrie générale apparaît d'abord comme une déduction de nombres et d'équations, sans plus de figures, sa généralité englobant naturellement les géométries élémentaires. Aussi même lorsque les notions qui interviennent portent un nom qui les rattache à l'espace (par exemple à la notion de distance), il faut n'y voir qu'un système d'équations. Dès lors, c'est l'allure de certaines équations dites fondamentales qui détermine la nature de l'espace considéré, exactement comme à propos des dimensions (dont la notion n'est d'ailleurs plus qu'un détail parmi d'autres).

Peut-on leur refuser ce droit ? Evidemment non, d'autant moins que ce n'est pas de la philosophie et que la mise en ordre, au dix-neuvième siècle, de toutes les complications où conduisait une telle vue constitue pour cette époque un beau titre de gloire.

L'essentiel est de s'entendre sur la limite des attributions. La maîtrise du nombre sur tous les concepts scientifiques, et par conséquent cette main mise sur la géométrie, est d'autant plus légitime que, d'une part la manipulation du nombre a donné *naissance* à des *espaces* que l'intuition spatiale ordinaire n'aurait pas soupçonnés, qu'elle a systématiquement épuisé toute la possibilité de nouvelles constructions (ce qui ne veut pas dire que tous les espaces possibles ont été construits), qu'elle a, grâce en particulier au calcul infinitésimal, permis de certains êtres géométriques (par exemple la notion du contact) une connaissance impossible par l'intuition directe; et que d'autre part, la quantité numérique étant d'allure cénesthésique, elle revendique à bon droit le rôle de support général de toute réalité que la science moderne a fini par lui accorder : la géométrie devait se soumettre comme toutes les sciences.

Mais notre analyse demeure, justement pour revendiquer devant ce succès du nombre, l'origine véritable de la géométrie, antérieure à coup sûr à l'usage qu'en peut faire la science.

Topologie. — Une dernière remarque fera mieux comprendre encore cette attitude de la critique de la connaissance. On appelle métrique un espace où l'on tient compte des distances et où l'on res-

pecte leurs relations numériques fondamentales, euclidiennes ou non-euclidiennes. Le mot métrique implique l'intervention du nombre. En fait, avant d'être métrique, l'espace est rigide, et cette propriété-ci est la condition de celle-là. La notion de distance est d'abord musculaire. Un empan, ce n'est pas 18 ou 22 centimètres, c'est la distance entre le pouce et le dernier doigt écartés au maximum, ce maximum étant d'abord compris comme un effort. De même une coudée, etc... Mais acceptons cette confiscation de la rigidité par le nombre.

Si on fait abstraction de ce nombre et de cette rigidité, que devient l'espace ? Un milieu tel qu'on ne tient plus compte que des positions relatives des choses les unes par rapport aux autres, en négligeant toute comparaison de distances. C'est l'espace de l'Analysis Situs. Si l'on ne prend garde qu'au résultat, et non à la manière d'y parvenir, il est évident que cet espace est plus *simple* que l'espace métrique, immobile et complet, et l'axiomatique de M. Hilbert range très justement en première ligne les axiomes topologiques, en vue d'une déduction possible. Mais il est non moins évident que pour nous, l'espace topologique n'est qu'une abstraction de l'espace constitué, et qu'il doit venir *après* lui, dans la filiation des notions. La marche réelle de l'esprit est ici du plus compliqué au plus simple. Cela pour rappeler une fois de plus que le plus compliqué lui-même doit être construit directement à partir des données élémentaires sensibles et non-sensibles. L'axiomatique de M. Hilbert, juste et définitive, est donc une organisation, une mise en ordre de nos richesses intellectuelles (mathématiques), et non une critique de leurs origines.

CHAPITRE X

NAISSANCE DU TEMPS

Le donné, point de départ de toute analyse et de toute reconstruction, c'est la conscience actuelle. Seul, l'examen des rapports que soutiennent entre eux ses éléments est capable de rendre compte de toutes ses notions.

Or la conscience actuelle est, d'un certain biais, une composition de sensations et d'images, et celles-ci offrent comme non-présents des objets ou des qualités, que celles-là imposent comme présents. *Le Temps est, originairement, un moyen transcendantal de mettre de l'ordre dans les rapports de cette présence et de cette non-présence.*

Originairement, mot que redouble ici le mot transcendantal signifie que nous avons affaire à l'attitude a priori. Comme l'exige la méthode générale de toute analyse transcendentale, nous procéderons d'abord, comme s'il s'agissait, à la manière empiriste, de mettre à jour une origine chronologique, a posteriori, de la notion du temps, sans d'ailleurs nous astreindre aux détails du dressage enfantin, qui sont reconstitués ultérieurement et à partir du présent pensé. Puis nous transposerons ces résultats à l'attitude a priori, c'est-à-dire en invitant le lecteur à les replacer dans la conscience pensante, qu'on pourra alors qualifier d'ordonnatrice. Originairement signifie donc que nous allons surprendre, au delà même des notions que nous manipulerons à la mode empiriste, l'intervention de la forme transcendentale et des schèmes.

D'autre part, l'expression mettre de l'ordre ne prendra toute sa signification qu'à la fin de l'analyse : en effet, forme et matière y contribuent, et nous devons revenir sur certaines propriétés de la matière, les accommoder à ce que le temps fait d'elles. Mais en attendant de déceler la structure de ce nouveau support universel du monde, nous possédons deux certitudes. D'abord que le divers du sensible a besoin d'une unité qu'il ne peut fournir lui-même; ensuite que les qualités présentées séparément par les sensations et les images sont semblables, d'une similitude immédiate et uniquement sensible : la mélodie que je me remémore est bien semblable à celle que j'entends ; similitude

qui sera un des supports de son identité (nous disons c'est la *même*), lorsque nous rencontrerons la notion d'objet dans le temps, et qui est étrangère à toute forme pure (ce qui explique certaines consécutions simplement animales).

Il s'agit en somme d'unifier le monde d'une autre manière que lors de la création de l'espace. La différence apparaît immédiatement. L'espace n'est qu'un abstrait des qualités et par là, il reste analogue et comparable à un objet : il n'occupe donc, tout comme l'objet, qu'un moment du temps, suivant en cela le sort des représentations : réel, quand il s'agit de qualités et d'objets perçus; imaginés, quand il s'agit de qualités et d'objets non-présents. Au contraire, le temps n'a de signification que parce qu'il permet de soutenir dans un même ensemble, les différents aspects des objets (présent et non-présent) et par conséquent les différents espaces qui font corps avec eux, en tant que ces aspect donnent les objets les uns comme présents, les autres comme non-présents.

LE TEMPS N'EST DONC PAS UN SYMÉTRIQUE DE L'ESPACE. Il est à un niveau plus élevé (plus loin du sensible) de la connaissance. Il *englobe* les espaces, comme l'espace englobe les objets, mais non certes de la même manière, puisque l'espace ne s'élève au-dessus des objets (des qualités) que par abstraction, le temps par destination. Si de prime abord il apparaît quelque communauté, par exemple, en ce qui concerne l'intervention du non-sensible, de l'unicité transcendente, cette communauté doit recevoir sa place de l'étude des deux notions et se subordonner à l'analyse de leurs constructions respectives. A propos de l'espace, l'imposition de la forme ne fait qu'achever l'élaboration des schèmes, parfaire l'établissement d'un ensemble d'habitudes corporelles, et donne au monde, dans le moment (présent ou passé, mais non dans les deux à la fois) un aspect d'unité et d'unicité que ne sauraient lui conférer tout d'abord la diversité et l'hétérogénéité des schèmes et des qualités qu'ils fournissent. Au contraire, en ce qui concerne le temps, c'est la forme transcendente et ses trois catégories qui déterminent *avant tout* les propriétés essentielles de la notion : unicité, infinité, etc... Les qualités par lesquelles on le saisit, on le pense, on le manipule, ne sont alors que des manières de se le représenter, lui, qui en tant qu'unificateur, donc non-sensible, est irréprésentable. Ce renversement de l'importance des éléments du temps et de l'espace a souvent été négligé par les philosophes, qui ont trop suivi les savants et transposé au temps les résultats acquis pour l'espace.

Dirons-nous, pour essayer de sauver cette symétrie, que l'espace s'impose comme le milieu du monde extérieur, et le temps comme celui du monde intérieur ? Cette dernière expression est ambiguë, l'autre est peu claire. Que l'espace contienne les objets extérieurs au

corps, c'est vrai. Mais il faut spécifier deux certitudes importantes : d'abord que le corps y est aussi placé, qu'il s'y meut, ce qui est paradoxal, puisqu'il apparaît ainsi à la fois comme repère et comme repéré; ensuite que cette extériorisation n'a de signification que pour les sens périphériques, et surtout pour la vue, parce que la surface visuelle est finalement perçue (après éducation) extérieure au corps. Ce qui dissout le paradoxe en question, par la distinction des deux sortes de données sensibles. Car si l'on se tenait, pour fabriquer un espace, aux données des sens que nous avons appelés internes, cet espace-là n'aurait plus rien d'extérieur ni d'externe. Il vaut donc mieux ne pas employer ce mot, lorsque le contexte ne l'explique pas clairement.

D'autre part, dire que le temps est le milieu du monde intérieur, c'est laisser entendre qu'il soutiendrait soit les données des images, soit les images elles-mêmes, les unes et les autres s'opposant aux sensations ou aux données des sensations, qui appartiendraient à l'espace.

Cette opinion n'est pas recevable. D'abord parce que l'espace en tant qu'il est imaginé soutient bien les objets, imaginés eux aussi, comme il soutient les objets perçus, lorsqu'il est lui aussi perçu. C'est ce que nous avons dit plus haut. Ensuite et surtout parce que le temps, qui lie le présent et le non-présent, comportera non seulement un ou des moments non-présents, mais aussi le moment présent, le moment vivant, qui se saisit immédiatement par l'introspection cénesthésique. Par conséquent, de ce biais, le temps contient lui aussi le monde.

Et il n'a besoin d'aucun intermédiaire pour cela. Les objets sont directement en lui, comme l'espace qu'ils remplissent. Lorsque je dis que la bataille de Cannes eut lieu en 216 avant J.-C., il faut comprendre que la date porte directement l'événement, comme le sol les légions. Ce qui provoque l'illusion contraire, c'est qu'un moment du temps ne prend sa signification temporelle que rapporté dans l'unité de la conscience transcendente à un autre moment (puisqu'il les lie), et en particulier au moment présent, et rapproché de lui. En quoi dès lors il semble plus près de la conscience pensante, puisque c'est finalement cette conscience qui fonde la liaison. Mais la description même de cette observation introspective nous empêche d'être dupes, car le temps ne remplit son rôle qu'en englobant le monde entier, sous l'aspect de moments distincts, chaque moment correspondant, dans le présent transcendental, à un état spatial complet. Il n'y a donc pas deux mondes distincts qui rempliraient l'un l'espace, l'autre le temps. Il y a un temps, expression immédiate de l'unicité transcendente, qui englobe les différents aspects du monde et nous disons que c'est le même monde par la conjonction d'une part de la similitude sensible, d'autre part de l'unicité, celle qui fonde le temps, précisément.

Mais on veut sans doute dire encore autre chose quand on parle

de la symétrie de l'espace et du temps, en tant que milieux des mondes extérieur et intérieur. Car la conscience n'est pas seulement conscience pensante, mais aussi conscience pensée, conscience-objet (en tant que la conscience pensante essaie de se saisir elle-même): donc, de même que les objets dit extérieurs sont contenus dans l'espace, de même la conscience empirique est contenue dans le temps.

Il n'est pas défendu de parler ainsi, mais à la condition de respecter certaines remarques.

Tout d'abord, puisque la pensée est immatérielle, comme le temps, il sera entendu que le mot milieu n'est qu'une métaphore, et que le parallélisme, ainsi cherché ou affirmé, est plutôt symbolique. C'est parce que la conscience devient objet que nous lui cherchons un milieu. Le temps s'offre à point pour remplir ce rôle, puisqu'il apparaît le support universel de tous les objets : par rapprochement avec les objets et l'espace, nous disons que la conscience est dans le temps.

Alors, nous dirons en second lieu que ce rapprochement, qui devient si vite assimilation est inacceptable. Le temps ne contient pas de la même manière les objets du monde extérieur et la conscience empirique. Lorsque par l'intermédiaire du changement (qu'il soit perçu ou imaginé), nous disons que le monde est dans le temps, nous pouvons le considérer ainsi d'une vue constante et pour ainsi dire sans à-coups, parce que dans ce changement l'état suivant est relié au précédent par une similitude directe, même si l'on tient à établir entre eux une discontinuité. Entre la position que la mémoire donne à cet objet et celle que lui impose ma perception, il y a similitude de nature, puisque les deux positions ont en commun une multitude de qualités spatiales, et quand je pense ce changement, je le pense (dans le présent transcendantal) comme le passage direct d'une position à une autre position.

Il n'en va pas de même quand je pense ma conscience empirique. La liaison entre deux états de ma conscience n'offre point ce caractère de prise directe de l'un après l'autre. Car, puisque la conscience empirique naît de la tentative d'introspection de la conscience transcendantale sur elle-même, il est probable par cela même qu'elle ne se suit point elle-même en tant que telle, mais que simple reflet (de ce biais) de la conscience transcendantale, pensante, elle doit se révéler d'abord de la même manière. Or la conscience pensante n'est jamais que présente. Nous soupçonnons donc déjà que si l'on parle de la conscience passée (empirique) ce n'est point par un effort propre que cette dernière est posée dans le temps. On en devient certain si l'on procède à l'analyse introspective de la conscience elle-même. Qu'il y ait un phénomène psychologique présent, c'est vrai, puisque penser, c'est penser qu'on pense. Mais la fixation à une date déterminée (qui n'est plus le présent) de ce *phénomène* n'est possible que

s'il est rattaché à un phénomène spatial, que l'image (présente) permet de dater, et qui, lui, est directement dans le temps.

En d'autres termes, le parallélisme psycho-physiologique ou psycho-physique (physique et physiologique) est une illusion provoquée par la nécessité d'attacher la pensée empirique à un objet, qui, en tant qu'objet est constitué par des qualités et déjà directement dans l'espace et dans le temps. Que la psychologie empirique s'en accommode, ce n'est possible que parce qu'en fait, toute tentative de cette science tombe toujours très près d'une explication physiologique, même quand le vocabulaire est psychologique. Mais les épiphénoménistes n'auraient pas tort de considérer la conscience (empirique) comme un effet incapable d'être une cause, s'ils ne la confondaient avec la conscience transcendente, à qui ils prétendent faire partager le même sort.

En résumé, le temps soutient le monde extérieur directement parce qu'il introduit l'unité et l'unicité transcendentales dans l'opposition, qu'il réduit ainsi, entre les données des images et celles des perceptions. Tout autre emploi est secondaire, et par là même sans importance pour l'analyse transcendente.

Reste maintenant à examiner en quoi la forme, en quoi la matière interviennent pour fonder ce complexe qu'on appelle le temps.

La forme. — L'unicité transcendente nous impose l'unicité du temps. Il n'y a qu'un temps : deux durées distinctes sont soutenues par elle, et ne sont plus que parties d'un temps unique. Cela signifie encore que quelles que soient les modalités que l'on adopte pour le représenter et l'exprimer, elles seront soumises à cette unicité qui exigera leur constance, sans qu'on puisse bien entendu, car la discrimination des schèmes est arbitraire, déterminer ces modalités par la seule considération de cette forme transcendente. Autrement dit, le temps est le même temps, quelle que soit l'époque que l'on découpe en lui, et la manière dont on la découpe. Par exemple, l'irréversibilité ne découle pas de la forme transcendente. Mais une fois acceptée pour un temps quelconque, elle l'est pour le temps tout entier.

L'infinité du temps est une conséquence médiate de l'unicité. Elle apparaît dès qu'on veut lier, pour se représenter le temps, ses propriétés formelles et les modalités sensibles par lesquelles on les saisirait. Elle donne lieu alors à une antinomie, dont nous n'avons pas à nous occuper dans cet ouvrage.

La discrimination des schèmes étant arbitraire, ce qu'on appelle le moment sera en ce qui concerne l'intervention de la forme, aussi long ou aussi court qu'on voudra. La longueur du moment présent (vivant) est en effet imposée par le sensible, par le cénesthésique, et cette sujétion, qui est du domaine de la réalité, est indépendante de

la forme. Quant au moment imaginé, il sera choisi arbitrairement, et soumis seulement aux commodités pratiques : on peut alors l'appeler l'unité de temps. C'est par là qu'il s'introduit ordinairement dans la science. Mais bien entendu, le temps est antérieur au choix de toute unité.

Enfin, nous savons déjà, ce fut un de nos exemples de l'arbitraire de la discrimination des schèmes quand la règle fut énoncée, que l'unicité du temps appliquée à l'un de ces moments (en tant qu'il fait partie du temps) donne la notion d'évènement : ce qui n'arrive qu'une fois. C'est la source de la notion de fatalité. La date en est la manifestation sensible.

Aussi bien, la discrimination des schèmes étant arbitraire, la date ne s'attache pas nécessairement à un instant sans durée, et il est même pratiquement impossible qu'il en soit ainsi : il y a toujours une marge, ou si l'on veut, une erreur incoercible. Dire que le train est entré en gare à 3 heure 45 minutes 30 secondes, c'est sous-entendre que c'était *autour* de cette heure-là, à une seconde près. Mais, et c'est ce qui nous intéresse ici, le caractère même de la date, en tant qu'est intervenu le transcendantal, et par qui le temps manifeste bien son rôle de soutien universel, fait que, quelle que soit la longueur sensible considérée, elle apparaît globalement comme fixée en une notion qui ne participerait plus à l'écoulement des choses. Quand je dis que tel évènement eut lieu le 14 mai 1610, je sais bien qu'il n'a pas duré toute la journée, et que même si je pouvais en préciser l'heure, il y aurait encore une erreur irréductible. Mais cela n'inquiète pas l'historien, et en parlant ainsi, il fixe dans une immobilité provisoire, mais absolue, tous les détails de l'intervalle unitaire (ici le jour) qu'il a choisi. Par où l'on voit bien que la source formelle de toute discontinuité est l'unité transcendente.

Une conséquence assez curieuse de cet arbitraire, c'est la longueur du temps qu'on appelle *présent*, et qui tout en variant extrêmement suivant le contexte, garde, quelle que soit cette longueur une allure *de tout d'un coup*, dont ne saurait rendre compte l'écoulement sensible de ce qui sert à sa représentation. On dit aussi bien : à présent, j'écris cette lettre, que : à présent, nous sommes dans le quaternaire. On imaginera facilement tous les intermédiaires. Il en est de même pour toutes les époques, mais alors il faut au moins suggérer l'intervalle considéré : ce jour-là, le ministre était de mauvaise humeur, ou bien : les Romains étaient ou furent bons organisateurs. L'empereur Auguste était de frêle complexion.

Simultanéité. — La simultanéité est sans doute la manifestation la plus importance de cette forme transcendente (unicité, date) parce qu'elle exige déjà pour prendre corps l'intervention des sen-

sibles. On dit en effet que plusieurs évènements sont simultanés quand ils occupent un moment unique. Le mot plusieurs prouve l'intervention du sensible, le mot unique celle de la forme non-sensible. Chacun de ces deux éléments joue son rôle, très strictement délimité, et ce serait une erreur de considérer comme nul l'un au profit de l'autre. La forme assure la notion d'*exactitude*, de l'instant, la matière permet de la déterminer *réellement* à une *erreur* près. Cette erreur est inévitable, par nature. Mais il faut insister sur ce fait qu'elle n'aurait aucune signification (on n'y penserait même pas) si la forme transcendente n'imposait ici, par l'unicité, la certitude a priori que c'est bien le même temps, le même instant (simul), c'est-à-dire l'exactitude. Les horlogers ne nous apprennent donc rien quand ils nous font remarquer que la mesure du temps, soit sa nécessité, soit son mode, nous empêche de connaître la contemporanéité de deux ou de plusieurs événements. Mais ils n'auraient eux-mêmes pas l'idée de cette défaillance de nos sens et de nos moyens de mesure, si la forme transcendente ne nous faisait comprendre comme un cadre non sensible la nécessité de l'exactitude.

On rappellera aussi comment, par cette intervention de la multiplicité (donc du sensible), la notion de simultanéité se rapproche du hasard. L'intermédiaire naturel est donné par la notion de coïncidence.

Le Sensible. — Cherchons maintenant ce que la description du temps nous oblige à attribuer au sensible. C'est un peu moins simple, étant donné la variété des facteurs que nous allons voir à l'œuvre.

Le temps réel. L'irréversibilité. Changement et mouvement. Le privilège bergsonien joue ici à plein. C'est l'intervention de la sensation cénesthésique qui oblige à dire que le temps est d'abord la durée vécue, ou mieux la durée vivante (car le vécu est du passé, donc de l'imaginé). Le temps réel (le moment présent) se lie ainsi aux objets présents, c'est-à-dire aux objets dont les qualités sont fournies par une telle sensation, et peut prendre l'allure d'un phénomène sensible. En tout cas, il n'est saisi que par là. C'est par ce privilège bergsonien que la durée apparaît une *donnée immédiate de la conscience*. C'est par lui que nous dirions, si nous adoptions l'attitude empiriste, que nous tenons, dans le moment présent, au temps (supposé donné suivant cette attitude dans toute son étendue). Ce sont aussi les sensations internes, en tant que vitales qui donnent au temps, et d'abord au moment présent, la monodimension et l'irréversibilité. Nous nous sommes déjà expliqué sur ce sujet. Bien que la notion de dimension ne puisse acquérir toute sa signification que grâce à l'intervention de la surface visuelle, nous savons comment on peut, en revenant pour ainsi dire en arrière dans l'analyse, parler de mono-

dimension à propos de sens internes, qui tout incapables qu'ils soient de la faire connaître par eux seuls, la contiennent cependant. De même pour l'irréversibilité : le temps réel apparaît irréversible parce que le changement cénesthésique apparaît irréversible, et cette irréversibilité ne se comprend que par son opposition à la réversibilité sur la trajectoire symbolique fournie par le visuel. Mais en tant que cénesthésique, elle impose à l'introspection un caractère incoercible d'immédiateté, qui nous oblige à ne pas voir en elle un simple succédané. Les sensations périphériques donnent la même notion, parce que, en tant que sensations, elles sont soutenues par le cénesthésique. Ce qui permet de prévoir dès maintenant qu'il n'en sera pas de même pour les images. L'irréversibilité du temps n'est donc pas une propriété qui soit en lui absolue, si le mot absolu est rattaché à la raison. Elle tient à la manière, inéluctable sans doute, mais non rationnelle, de la saisir par le sensible. Ce n'est pas en tant qu'ordonnateur des données des images et des perceptions que le temps est irréversible, et si on pouvait concevoir un être pensant sans cénesthésie, la machine de Wells serait possible. Il faut dire que le réel ne serait plus notre réel.

La kinesthésie ajoute autre chose : le moyen de saisir le temps non pas comme un mouvement, mais, dans le mouvement, comme une notion qui combinée à l'espace, donne précisément le mouvement. Par une extension naturelle, le langage en arrive à donner au temps lui-même l'aspect d'un mobile : on dit que le temps s'écoule, et qu'il s'écoule plus ou moins vite. En fait ce qui est immédiat, c'est le mouvement, et c'est son association avec la surface visuelle, ainsi qu'avec l'espace imaginé qui prolonge cette surface, qui permet sa dissociation en temps et espace. Disons encore que c'est cette association qui pousse à donner au mouvement la préférence sur les autres sortes de changements pour comprendre et saisir le temps, et surtout pour le manipuler. Car de prime abord, il n'y aurait aucun motif pour ne pas saisir le temps par la sensation vitale elle-même, comme le suggère M. Bergson, ou par la sensation auditive (le rythme par exemple), suivant l'analyse de M. Bergson dans les *Données Immédiates de la Conscience*. Le poulx est capable lui aussi d'en fournir la notion. Mais la clarté et la distinction nécessaires font choisir le déplacement sur la surface visuelle.

Il y a plus et mieux à dire. Demandons-nous pourquoi le changement en général (le mouvement n'est qu'une modalité du changement) apparaît ainsi comme le seul capable de donner l'allure du temps.

Il convient de s'aviser à ce propos qu'il y a deux sortes de mouvements (ou de changements).

D'abord le changement qui remplit le moment présent seul, et auquel nous faisons allusion par exemple quand nous parlons de sen-

sations kinesthésiques et cénesthésiques : c'est le temps d'un battement de pouls, ou de quelques notes de musique, d'une très courte phrase, celui du passage d'une étoile filante, ou encore d'un coup de poing, donné ou reçu.

Puis le changement qui pour être compris comme tel a besoin d'images. Un mouvement trop lent, celui des astres, par exemple, une longue mélodie, une phrase qu'on se rémémore en entier avant de répondre au dernier mot, etc... Dans ce cas, on peut dire que le changement est reconstitué, par la comparaison de ce qu'offrent, dans la conscience pensante, d'une part l'image ou les images qui donnent le non-présent, d'autre part la ou les sensations qui imposent le présent.

Pour quelle sorte de changement le temps intervient-il d'abord, où met-il d'abord de l'ordre ? Evidemment pour la seconde et non pour la première. Car si le temps est chargé (pour ainsi parler) d'unifier et de coordonner les données des sensations et des images, ce ne peut être précisément qu'en créant sous le divers de ces données un quelque chose, un *milieu* (si l'on veut accepter cette métaphore) qui soit le support du changement, en tant que ce changement apparaît comme un passage de certaines de ces données aux autres. Le changement est alors créé dans la connaissance parce qu'un ensemble imaginé est rapproché d'un ensemble perçu : matériellement, tous les détails sont semblables (sauf un ou plusieurs) ce qui permet à l'unicité transcendente de garantir finalement celle de la *chose changée* (son identité), donc l'unité de l'expérience du passage. En effet, on sait déjà, par l'analyse de la notion de référence, qu'il est nécessaire que certains détails sensibles ne changent pas dans ce passage, pour que le changement des autres puisse être connu : cela tient à ce que le temps, support du changement, étant comme tel irréprésentable, il faut bien que quelque sensible se substitue à lui pour rendre pensable le changement.

Or si le temps doit d'abord organiser ce changement de seconde espèce, qui seul fait intervenir les images dans le même présent de pensée que les sensations, ne devrait-on pas aller plus loin et admettre que le changement de la première espèce, qui a lieu dans le seul moment présent, ne se comprend et par conséquent ne se crée vraiment que par assimilation avec l'autre, que tout ce que nous découvrons de mobilité, de *dynamisme* dans le moment présent, ne se décèle que parce que l'introspection, déjà provoquée et dressée par l'expérience de l'imagination, est capable de se *diriger*, de se *retourner* vers le moment présent, en tant que présent ? Ce qui reviendrait à dire que si nous n'avions pas d'imagination, la perception elle-même n'existerait pas. On retrouve ici, mais plus précisément et plus fortement exprimée, cette certitude que la conscience, empiriquement considérée,

est une composition harmonieuse et non une juxtaposition de sensations et d'images. Il va sans dire d'ailleurs que sans les sensations, les images n'auraient aucune existence.

Mais si le changement de première espèce n'apparaît ainsi à la conscience que grâce à son assimilation au changement de seconde espèce, on n'oubliera pas non plus que celui-ci à son tour n'acquiert de réalité que par le premier, et par la trace qu'il laisse dans l'imagination. Lorsque nous constatons qu'un objet a changé de place, ces mots *changé de place* ne prennent de sens que parce que nous nous imaginons un changement de la première espèce comme élément du changement considéré. En d'autres termes, il nous faut un intermédiaire entre les deux, et c'est l'imagination d'un mouvement continu et *assez rapide* qui nous le fournit. La transition est parfaite quand nous pouvons *percevoir* la lenteur du changement et la replacer dans l'imagination du changement de seconde espèce (marche du soleil). Mais ce sont là évidemment des mouvements privilégiés : ils sont assez lents pour échapper à une perception hâtive, et cependant leur vitesse est assez grande pour être décelée dès que l'attention intervient, aidée par quelque subterfuge ; on suit mieux en effet par exemple le mouvement du soleil par celui de l'ombre d'un gnomon que directement.

La durée bergsonienne. — Cette collaboration nécessaire de l'imagination et de la perception dans l'intelligence du changement et du mouvement nous fait comprendre ce que nous pourrions appeler la seconde des faiblesses de la théorie bergsonienne.

On connaît la première : alors que le privilège bergsonien ne joue et ne peut jouer que sur le plan sensible, et, suivant l'attitude empiriste, n'assurer ainsi que l'avantage des sensations internes, M. Bergson le fait jouer sur le plan transcendantal, en assimilant l'absolu (ce que nous avons appelé ainsi) avec les données sensibles qui profitent de ce privilège. C'est pourquoi non seulement il met sur le même plan la vie, qualité cénesthésique, et le mouvement, qualité kinesthésique, ce qui est incontestable, mais il leur donne la même allure qu'à la pensée, à la conscience elle-même : pour lui, le domaine de l'absolu englobe mouvement, vie et conscience. On en a vu un fâcheux résultat à propos de l'analyse du mouvement : alors que les savants dégagent nettement ce dernier de toute sensibilité, grâce au transcendantal, qui, d'une part, permet la néglexion des sensations internes elles-mêmes, et d'autre part impose l'unicité de l'expérience d'un mouvement, en dehors de tous ses aspects sensibles, M. Bergson est obligé d'attacher la référence à un corps vivant.

La seconde faiblesse est analogue et tient sous un autre aspect à la même cause : la durée bergsonienne est exactement le temps du

moment présent, du moment vivant, c'est-à-dire saisi, autant qu'en est capable l'introspection, par les sensations internes. Aussi M. Bergson l'appelle-t-il absolue et voit-il en elle le vrai temps, le temps réel, en assimilant réel et absolu. Ce serait incontestable si le privilège bergsonien jouait sur le plan transcendantal, mais dès lors le temps imaginé ne serait plus le temps. L'absolu du temps ne se confond pas plus avec aucune des sensations qu'avec aucune des images qui les unes et les autres permettront de le saisir par leurs données. Le temps, dans son rôle d'organisateur, domine les données de toutes et par là dégage son absolu de celui que l'empirisme de M. Bergson accorde trop vite au privilège bergsonien.

Si l'analyse bergsonienne avait décelé, au contraire de ce qu'elle a fait, que le temps est une construction transcendentale, qui enveloppe dans son unité et son unicité non seulement le présent phénoménal réel, mais un quelconque (et par conséquent tous ceux qu'on peut imaginer) des moments non-présents, elle aurait été amenée à distinguer, comme nous avons fait, la forme temporelle, qui, elle, est bien absolue, du présent empirique *réel*, fixé par une donnée interne.

En vain dira-t-on que ce présent contient encore du passé, et déjà de l'avenir. Assertion contestable, comme nous l'avons montré dans l'Introduction : ce qui est passé (ou futur) c'est l'objet de l'image, qui en tant que telle est partie de la conscience pensante et présente, actuelle. Ce qui est présent dans le phénomène, c'est la donnée de la sensation, qui, comme telle, est présente aussi, ainsi que l'image, mais sur un autre plan que ces données : le plan de la pensée (et non des choses, des qualités). C'est pourquoi on ne passe jamais *réellement* d'un moment du temps au suivant. C'est l'imagination seule qui construit ce passage (nous ne disons pas qui reconstruit) dans le présent transcendantal. D'ailleurs la thèse bergsonienne suivant laquelle la durée est discontinue ne s'accorde pas très bien avec cette continuité que suggère le mélange au présent d'un peu de passé encore et d'un peu d'avenir déjà.

Certitude si incontestable qu'on aurait à la rigueur le droit de refuser la thèse d'un des plus beaux poèmes philosophiques de notre époque, l'*Evolution Créatrice* : l'élan vital, qui en est pour ainsi parler le héros, ne se comprend, ne peut s'admettre que dans et par le moment présent. Le transposer dans le moment phénoménal non-présent ne pourrait être permis que grâce à l'omission de ce qui est proprement vivant en lui : or c'est ce que prétend justement ne pas omettre cet ouvrage, dans l'intention d'opposer l'*Evolution créatrice* à l'évolution transformiste. Le poème dépasse donc ce qu'il est permis d'affirmer rationnellement. C'est son droit, d'ailleurs et c'est pour cela que c'est un poème.

La même critique peut être énoncée autrement. En faisant ainsi

remplir à la durée le seul moment présent, les autres étant simplement copiés sur lui (on ne sait du reste comment puisque le temps réel semble se réduire au moment présent, qui n'a que son privilège pour subsister comme présent), sans que le philosophe songe à retenir ce qu'ils peuvent comporter d'original, de spécifiquement passé ou futur, M. Bergson ne donne en fin de compte, sous le nom de temps et de durée, qu'un espace. Reproche paradoxal sans doute à une doctrine qui prend tant de soins pour distinguer les deux notions, mais mérité, peut-être, car où est la caractéristique de l'espace ? Nous avons vu que c'est d'abord un abstrait de données sensibles, et déterminé ensuite comme support de ces mêmes données ; et c'est surtout un support qui joue dans le moment, sans le dépasser. Or si nous voulions retrouver d'après cette définition, un espace où l'élément principal de clarté serait non plus la surface visuelle originaire, mais la donnée cénesthésique immédiate, combinée à la kinesthésique et à la musculaire, et qui ne débordât pas le présent, nous trouverions exactement ce que M. Bergson appelle la durée. En effet, l'immobilité n'appartient à l'espace que parce que nous avons retenu d'abord l'immobilité de la surface visuelle ; s'il était fabriqué avec la mobilité momentanée des données internes, il prendrait sûrement ce caractère. Quelque Wells nous le dira un jour.

Contrépreuve. Demandons à la description bergsonienne de nous découvrir le correspondant spatial de la durée, un espace vécu et concret, qui non seulement serait tout entier dans le moment présent et vivant mais qui s'opposerait à l'espace abstrait des géomètres. Elle ne saurait nous en fournir, car nous retomberions vite sur ce qu'elle définit comme durée.

Où donc est le secret de ces commentaires ? En ceci, encore une fois, que le temps domine, c'est son premier rôle, les données phénoménales, celles des images aussi bien que celles des sensations, celles des sensations internes, aussi bien que celles des périphériques. M. Bergson, en l'assimilant, sous le nom de durée, aux données des seules sensations, c'est-à-dire de celles qui ne donnent et ne peuvent donner que le présent, s'est condamné à confondre le temps des mathématiciens avec l'espace abstrait, parce qu'en effet, on ne peut utilement manipuler le temps (le vrai) qu'à travers les données spatiales et par leur moyen. Il est donc tout naturel qu'il les accuse de cette confusion. On peut prévoir dès maintenant que cette accusation n'est pas justifiée.

Les données périphériques. — Demandons-nous pour cela quel est l'apport dans la représentation du temps, des données périphériques, soit lorsqu'elles sont associées à une donnée interne, donc réel-

les et présentes, soit lorsqu'elles essaient de jouer pour le propre compte, donc dans l'imagination.

Pour simplifier, notons d'abord que pratiquement, compteront seules les données visuelles. Les tactiles seront négligées, parce qu'elles ne permettent pas autant de clarté et de distinction. Si tout en dominant les espaces des différents moments, le temps a besoin d'une représentation spatiale pour se manifester à la conscience, il suit que tout ce que nous avons dit précédemment sur le privilège visuel dans la détermination de l'espace doit trouver place dans l'exposé de la représentation du temps. Ici, la surface visuelle, par son immobilité permet le soutien dans le présent transcendantal du présent et du non-présent phénoménaux, et mieux, rend le moins difficile possible le *raccord*, impossible en soi, du présent et du non-présent. Quel que soit le mode de représentation du calendrier, le visuel de l'espace y joue un rôle important, à cause de cette commodité. Par elle nous assimilons le temps à un *milieu* immobile, dans lequel les choses s'écoulent. Comparaison aussi valable (c'est-à-dire aussi peu) que celle qui fait dire que c'est le temps qui s'enfuit. Toutes deux sont également vraies et également fausses : preuve nouvelle que la naissance du temps doit être constatée en dehors des régions sensibles, dans le transcendantal.

Faisons l'inventaire des propriétés que reçoit le temps de cette représentation périphérique.

En premier lieu, la notion des moments non-présents eux-mêmes, puisqu'ils sont attachés aux objets non-présents, c'est-à-dire imaginés.

En second lieu, et par la fixation dans un calendrier de leurs dates respectives, la possibilité de considérer le moment présent lui-même comme l'un d'eux. C'est cette possibilité qui engage toute la science moderne à se détourner du privilège bergsonien, en tant qu'il tient à la nature des sens internes. Et de même que dans la détermination de l'espace, qui originairement est centré autour du corps, on finit par négliger cette origine pour replacer le corps lui-même, comme un autre objet, dans l'espace où le centre est désormais choisi arbitrairement, de même, à propos du temps, on finit par ne voir dans le présent phénoménal que la suite du passé et la préparation de l'avenir, parce qu'on le considère du même *œil* (c'est bien le cas de le dire). C'est une véritable délivrance de la pensée, qui, emprisonnée dans les données immédiates de la conscience, dans le réel phénoménal, dans le *nunc*, comme à propos de l'espace dans le *hic*, s'en débarrasse, et soutenue par le privilège visuel peut tenir son rôle de pensée pensante, maîtresse du pensé.

Sans doute le temps ainsi pensé par l'imagination visuelle des phénomènes qui le remplissent, ne peut être considéré comme *réel* que par assimilation avec le moment présent, vivant et pour ainsi dire *tan-*

gible (du moins par les objets qui servent à le fixer). Mais cette assimilation est assurée par le rôle même du temps et par la similitude sensible des données des images et des données des sensations. Sans doute encore, si le temps n'était fourni que par des données périphériques pures, par des images, il n'aurait plus du tout de consistance, ainsi qu'on doit le comprendre par l'état de rêve, où la disparition (ou si l'on veut la quasi-disparition) de données internes donne au temps une allure qui paraît naturelle tant que dure le rêve, puisqu'alors le critérium du réel manque, mais qui devient fantastique au réveil. Mais cette inconsistance même est un avantage, car elle permet le fractionnement du temps. Nous entendons par là que le présent phénoménal étant donné (et il ne peut pas ne pas être donné), nous pouvons toujours lui accoler, dans ce présent de la pensée pensante, *n'importe quel moment non-présent*. Il en résulte une très grande liberté dans le maniement chronologique, car la discrimination des schèmes étant arbitraire, rien n'empêche de lier en un seul moment (non-présent) le contenu de deux ou plusieurs moments : ainsi se constituent les *périodes*. La garantie du *réel* est donnée par le présent phénoménal, non point du réel en ce qui concerne la matière de ce contenu (puisque l'on n'en peut rien savoir), mais en ce qui concerne la certitude qu'il y a analogie de réalité entre ce réel présent et l'imaginé.

La différence entre le passé et l'avenir sera définie plus tard. Ce que nous voulons établir ici, c'est que cette continuité du temps, ou mieux ce caractère du temps considéré comme d'un seul tenant, n'est qu'une construction transcendentale, secondaire, effectuée à partir de la réalité du moment présent associée à l'image d'un non-présent. Construction sociale d'ailleurs, et par là même indispensable à la conscience, mais philosophiquement ultérieure à l'affirmation du Cogito.

Une conséquence importante de ce fractionnement, c'est la réversibilité du temps imaginé (passé ou futur). Puisqu'on peut associer dans le présent transcendantal n'importe quel non-présent au présent empirique, on peut réunir dans le sens qui plaît les non-présents différents associés. Par conséquent, si la succession copiée sur le réel de la sensation interne apparaît irréversible, elle devient réversible quand elle n'est plus qu'objet d'imagination. Enfin, comme il a déjà été signalé à propos du temps du rêve, cette succession peut prendre une allure toute différente ; nous dirons par exemple qu'elle peut être plus rapide. De fait, elle ne dépend plus que des mots et des images associés par lesquels on la comprend, puisqu'elle est délivrée de la domination du réel immédiat.

On peut même alors fractionner le moment présent immédiat, ou en avoir l'illusion : il suffit dans l'introspection de mêler l'immédiate

sensation interne à l'image qu'elle donne pour reporter sur celle-là la division que celle-ci autorise.

Si maintenant on considère le périphérique visuel en tant qu'il collabore avec le cénesthésique pour donner ce qu'on appelle la sensation visuelle, on comprendra, toujours grâce à l'intervention de la surface originaires visuelle, que la mesure du temps puisse se faire plus facilement par la comparaison des mouvements que par celle des changements. Le mouvement s'étant fixé sur une trajectoire qui en permet la conservation, la comparaison spatiale peut se faire plus sûrement et plus précisément. Mais on ne confond pas le temps avec cet espace, et dans cette comparaison elle-même, la considération immédiate et directe du temps comme tel, comme durée, ne peut être supprimée. Dire qu'une heure, c'est le temps que met la grande aiguille pour faire le tour du cadran, c'est bien associer le temps à un espace par l'intermédiaire d'un mouvement, visuellement perçu et imaginé. Mais ce n'est pas le confondre, car les chronomètres savent très bien que ce peut être aussi le temps d'une certaine réaction chimique ou physiologique, qui n'a rien de visuel ni de géométriquement spatial, et cette association n'a qu'un but et qu'un effet qui est de faciliter la manipulation et la mesure du temps. Une année est le temps que met la terre pour faire sa révolution autour du soleil, mais c'est aussi celui que mettent les acacias à refleurir. Or comment mesurer le temps d'après cette dernière considération, puisque rien dans la perception et le souvenir des acacias ne permet de conserver ce qui serait pour eux l'analogie du point de départ de la terre sur sa trajectoire. On préférera donc naturellement la mesure astronomique.

C'est encore la surface visuelle qui permet la création de l'instant, du zéro temporel, du point chronologique. Mais les difficultés que nous avons relevées à propos de la création du point ne disparaissent pas ici, car l'espace utilisé ne l'est que symboliquement. Le zéro chronologique est de même nature de ce biais que le zéro arithmétique. Il est inutile d'insister.

On comprend alors que le sens commun, spontanément, et derrière lui, la science, systématiquement, aient préféré la représentation visuelle du temps, donc sa représentation spatiale, à la durée vivante, réelle, mais insaisissable. Mais cette commodité ne doit pas tromper sur le droit qu'on a de s'en servir, car le rôle essentiel du temps n'est pas d'être vivant, mais de fournir un lien dans la conscience actuelle, entre les diverses données sensibles dont l'harmonie la constitue : d'une part les données des sensations, d'autre part, celles des images. Le privilège bergsonien est d'ordre sensible et non transcendantal.

Le temps scientifique. — D'ailleurs il n'est même pas sûr qu'en se servant ainsi de l'espace comme d'un support commode pour l'im-

possible représentation du temps, les savants négligent et oublient ce qui pour M. Bergson constitue le caractère principal du temps, ce dynamisme indivisible du moment présent.

Sans doute, la science néglige ou essaye de négliger, comme toujours, ce que nous avons appelé le privilège bergsonien. Elle essaye d'échapper à l'emprise des sensations internes, et toute étude philosophique sur l'explication scientifique reposera sur ce thème. Mais on se doute bien d'avance qu'une telle tentative ne saurait réussir complètement. En ce qui concerne la filiation des concepts, de leur matière d'étude, si le mécanisme géométrique et l'arithmétique prétendent au dernier mot, on sait que tous les concepts réduits, même quand cette réduction paraît presque parfaite comme dans la physique moderne, gardent, suivant le mot d'Auguste Comte, une *spécificité* qui ramène la valeur de cette réduction à n'être que pragmatique, utilitaire. Ce qui n'a rien d'étonnant si l'on se souvient que tous les concepts ne peuvent venir que des qualités fournies par les sensations hétérogènes et irréductibles. En ce qui concerne le temps, les savants ne retiendront donc du cénesthésique que le strict nécessaire; mais ils y seront obligés.

Tout d'abord, les moments non-présents sont considérés comme exactement identiques au moment présent. Dans cette continuité construite du temps, on ne songe pas à donner à une minute du temps de François I^{er} une durée différente de celle d'une minute d'aujourd'hui. Et comme c'est la minute vivante qui sert de critérium, parce qu'elle est réelle, il faut bien que ce privilège bergsonien de la cénesthésie visuelle qui règle en fin de compte cette durée, ait gardé, aux yeux de ceux qui pensent ainsi le passé, toute sa valeur de fondement du réel. Ce qui est ici abandonné, c'est cet *élan vital*, cette pointe du présent, qui fait la fortune poétique de *l'évolution créatrice*, mais qui devient irréprésentable et inutile dans l'image du passé.

On peut pousser l'analyse autrement et plus loin. Le temps est saisi par les savants, grâce à l'espace, et cette prise se fait par l'intermédiaire du mouvement. Plus précisément, c'est en décomposant le mouvement qu'apparaissent, d'une part la trajectoire (l'espace), et d'autre part le temps, comme deux notions étrangères. Que maintenant la mécanique se serve de l'espace lui-même pour manipuler et mesurer le temps, c'est une opération permise parce qu'elle est secondaire, c'est-à-dire ultérieure à cette décomposition du mouvement. Les savants en sont si peu dupes qu'ils ont inventé la notion de vitesse (une manière de reconstruction du mouvement), comme le rapport de l'espace au temps. Si vraiment ce temps était confondu avec l'espace qui lui sert de support symbolique, ce rapport n'aurait aucune signification physique. Sa dimension serait, comme disent les physiciens, nulle : ce serait un simple nombre. Or il n'en est rien. Il faut donc que cette représentation

du temps par un espace ne soit qu'un expédient pour rendre plus claire une notion qui est d'abord irréprésentable.

Il est vrai que les savants eux-mêmes semblent fournir des arguments à leurs adversaires en figurant la vitesse par un vecteur immobile, et en parlant de la vitesse en un point. Mais il faut aller au delà de leurs paroles et considérer leurs « actes », c'est-à-dire la manière dont ils traitent dans leurs calculs ces différentes notions. Ils commencent par faire appel à la perception, à l'expérience la plus ordinaire pour définir le mouvement et dans le mouvement l'immédiate liaison entre le temps et l'espace parcouru. Puis ils inventent la fiction de vitesse moyenne, en substituant au mobile réel, dans l'intervalle considéré, un mobile imaginé, qui partirait et qui arriverait en même temps que le véritable. Ils appellent vitesse moyenne du mobile le quotient de la mesure de l'espace par celle du temps. C'est donc une vitesse uniforme (un invariant).

Notons en passant que cette notion de vitesse uniforme, tout comme celle de simultanéité, est une fabrication de la raison, car il n'y a dans le monde ni simultanéité perçue, ni uniformité cinématique, et que cependant ces notions sont indispensables pour comprendre l'à peu près des coïncidences, tout comme les mouvements variés. Fictions aussi nécessaires que l'instant sans durée ou que le zéro arithmétique, ou le point géométrique, de la même veine.

Revenons à la vitesse moyenne : le savant ne se préoccupe pas du tout de ce qui se passe dans le mouvement, entre l'instant de départ et celui d'arrivée. M. Bergson le lui reproche. Mais que fait-il de plus lui-même ? Il signale à notre attention qu'il y a durée, il constate que le mobile a franchi une étape, mais sans nous dire non plus comment il l'a franchie. Nous ne savons pas plus avec lui qu'avec le mathématicien *comment* Achille dépasse la tortue. Nous savons seulement qu'à un certain moment, il était derrière elle, et qu'à un des instants suivants, il était devant. Ce dont ne s'inquiète pas le savant, c'est le mode de locomotion du mobile. Mais c'est son droit de choisir ce qui lui plaît dans le réel, du moment qu'il en respecte la réalité, ici, la notion d'intervalle.

Ce respect apparaît encore mieux avec l'introduction du calcul infinitésimal, et comme ils disent (à tort), du passage à la limite. Ce mot de limite prête à confusion. Ce n'est pas le moment de faire la philosophie du calcul infinitésimal. Elle n'est qu'un aspect de la théorie générale des antinomies, qui trouvera sa place ailleurs. Qu'il suffise de rappeler que cette limite n'est en aucune manière la confusion des deux instants de départ et d'arrivée. Elle suggère seulement leur rapprochement indéfini, leur distance diminuant autant que l'on veut, *mais n'étant jamais nulle*. Aussi l'expression vitesse en un point signifie : vitesse moyenne entre deux points aussi rapprochés que l'on veut,

mais qui ne *seront jamais confondus*, et qui seront ramenés dans le calcul à l'un d'entre eux, le point de départ. Il s'agit donc bien d'une *durée*, qui est dans le temps ce que la portion de trajectoire est dans l'espace. Et les savants ont ici, encore plus raison, si l'on peut ainsi parler, si l'on songe que l'intervention des infiniments petits de différents ordres permet de fouiller cet intervalle bien mieux que toute intuition, même bergsonienne.

En résumé, le temps est composé, comme toutes les notions, d'une matière sensible et d'une forme. Mais ici, et tout en restant dans l'ordre du réel, c'est la forme (absolu, un, unique) qui joue le rôle essentiel, parce que c'est grâce à elle que l'ordre des phénomènes, suggéré par le sensible est fixé et légitimé. Au contraire, dans les notions d'objet et d'espace (dans le moment), la forme ne joue qu'un rôle d'auxiliaire. C'est ce qui explique que dans une grande philosophie rationaliste, comme celle de Kant, le temps, après quelque hésitation (dans l'esthétique transcendente) prenne figure, en une complète asymétrie avec l'espace, d'intermédiaire entre la forme et la matière des intuitions (Schématisme), de lien entre le jugement et le sensible, une manière de Pan auprès de Jupiter. Nous ne saurions nous accommoder de cette manière de voir, qui ne retient dans le temps qu'une forme simple. Mais sa naïveté n'est point fausseté et comporte une invitation à réfléchir plus profondément.

En fait, quand on parle du temps et qu'on le manipule, on passe constamment du temps-matière au temps-forme. Nous voulons dire que par suite de cette alliance spéciale de la forme et du sensible qui constitue le temps, la liaison d'un moment et d'un autre moment (l'un des deux pouvant être le présent) est assurée tantôt par la forme, tantôt par le sensible, et que nous la pensons successivement et souvent dans des expériences très rapides et très rapprochées, soit sous le signe de l'une, soit sous le signe de l'autre. Dans un cas, c'est un milieu vide et formel, qui met tout juste en avant la notion de liaison de moments; dans l'autre, c'est *une véritable qualité, qui s'ajoute à celles qui constituent déjà le phénomène*. La notion d'intervalle temporel est ainsi entrée dans la nature sensible, dans le phénomène lui-même, très spontanément, à côté de la notion de date, qui reste formelle (unicité transcendente).

Ce double maniement apparaît très nettement dans tel raisonnement syllogistique :

Telle forme de rage exige sept jours d'incubation.

Ce chien est inoculé aujourd'hui (ou tel jour).

La rage se déclarera dans sept jours (ou sept jours après).

Nous surprenons ici tous les rapports possibles du temps et des affirmations.

Le temps-forme apparaît avec la date, et le mot *aujourd'hui* fixe même non seulement la date de l'événement inoculation, mais la date de l'affirmation de celui qui parle. Si on supprime cet *aujourd'hui*, on n'aura plus que la date de l'événement où s'applique la loi (c'est la majorité des cas). Mais, supprimé, il est toujours sous-entendu, puisque le *Cogito* est toujours présent.

Le temps-matière apparaît deux fois. C'est l'intervalle de sept jours.

Une première fois, dans la majeure, comme un élément de la matière sensible de la loi biologique : c'est une qualité de la maladie au même titre que les autres symptômes. On peut d'ailleurs se figurer sa mesure ou sa détermination, soit *immédiatement*, par le privilège bergsonien, que l'imagination étendrait, étirerait convenablement — car rien n'empêcherait de prendre comme unité de temps, le temps d'un phénomène biologique, en particulier le temps d'incubation de cette forme de la rage, et nous aurions bien une durée saisie, par détour et sans masque, sur l'élan vital lui-même —, soit comme font les savants, par montres, horloges, mouvements célestes ou autres.

Une seconde fois dans la conclusion, toujours comme un intervalle, mais cette fois lié à une date (*aujourd'hui* ou tel jour).

Dans la majeure et dans la conclusion, le temps devient donc chose, qualité. La différence qui distingue ces deux aspects du temps-matière, ne tient pas au temps lui-même, mais à la différence qui sépare la science de la chronologie. Dans la majeure, c'est un élément conceptuel qui participe à l'université de la loi. Dans la conclusion, il se range dans la succession réelle du temps et devient une singularité. Aussi est-il lié à la date de départ et à la date d'arrivée qui l'encadrent. Nous retrouverons cette différence, quand nous analyserons la notion de concept.

En résumé, le temps peut être considéré de deux manières :

1° Dans sa forme, comme fixant une ou plusieurs dates, et les liant toutes à l'une d'entre elles, qui est le présent, le présent empirique, à cause du privilège bergsonien, et par son intermédiaire le présent transcendantal, celui du *Cogito*, qui en tant que tel englobe alors tout le temps. C'est cette liaison ordonnée suivant l'irréversibilité cénesthésique qui constitue le temps milieu, vide par lui-même. Nous disons *vide*, en entendant qu'il est plutôt le résultat d'une abstraction qui ne doit servir ici qu'à mettre en évidence son caractère de lien transcendantal.

2° Dans sa matière, c'est-à-dire en tant qu'il donne prise comme chose aux opérations du jugement. De ce biais, il peut être choisi aussi de deux manières. D'abord comme singularité, un intervalle qui prend place dans la succession unique où la conscience transcendentale loge le monde. Nous retrouvons ici la définition générale de la date, mais

concrétisée. Ensuite comme une qualité qui échappe à cette singularité, donc au temps, et qui fait partie de l'ensemble conceptuel, matière d'une loi scientifique.

Par exemple, la durée de la révolution de la terre autour du soleil, un an, considérée en général, fait partie du concept de terre-soleil, au même titre que la configuration des continents ou des taches solaires, même si on ne connaît pas leur lien. Mais si je dis: le soleil sera dans un an, au même endroit du Zodiaque qu'aujourd'hui, j'emploie l'expression *un an* comme un intervalle temporel, qui, attaché à une date (aujourd'hui), devient une singularité et prend place dans la suite des siècles.

Tous les raisonnements de prévision, c'est-à-dire en somme toute la méthode expérimentale, ainsi que tous ceux qui servent à construire l'histoire, associent de la même manière l'universalité des lois à la singularité de certains événements. C'est dire combien cette dislocation est intéressante. On verra mieux plus tard comment elle est liée à un aspect important de notre liberté.

Le temps de la relativité. — Certaines expériences ayant amené les physiciens modernes à prendre la mesure du temps (ou un aspect de cette mesure) dans le mouvement lumineux d'éther, ils ont cru pouvoir affirmer que le temps ne s'écoulait pas avec la même *vitesse* dans tous les systèmes de référence. Ce que nous avons dit plus haut de la nature de l'éther, et ce que nous venons de dire de celle du temps, de la nécessité de le saisir par quelque sensible (ou parasensible) pour le manipuler, remet toutes choses en place. Il s'agit ici non de la nature du temps qui dépasse tout ce que les savants peuvent en dire, car ce n'est pas leur métier de faire cette critique, mais de la nature de ce qui sert à le saisir, et plus précisément de la liaison de la matière grave (tactilo-musculaire) et du parasensible qu'on appelle l'éther. C'est par le contraste de ces deux sortes de choses que le temps apparaîtrait changé. D'ailleurs, le temps réel reste bien celui de la matière tactilo-musculaire et cénesthésique.

CHAPITRE XI

L'OBJET DANS LE TEMPS LE PRINCIPE D'IDENTITE

L'analyse de la notion d'objet-dans-le-temps, d'objet-qui-dure, fait intervenir d'autres éléments que celle d'objet-dans-le-moment. Rien d'étonnant à cela, puisque le temps doit lier ses différents moments, et que pour les lier, il faut en quelque sorte qu'ils soient déjà constitués : leur liaison exige donc autre chose.

L'objet-dans-le-temps s'élève au-dessus de l'objet-dans-le-moment, comme le temps lui-même au-dessus du moment. La différence tient à ce que l'objet appartient d'abord à l'ordre du réel, et que c'est le sensible qui constitue le principal de son être, la forme transcendente, toujours indispensable n'étant cependant qu'auxiliaire (pour donner la notion de substance, par exemple). Il est certain d'ailleurs que cette forme ne jouera pas tout à fait le même rôle dans la constitution de l'objet-dans-le-temps.

Celui-ci résulte de l'ordonnance, de l'harmonie, soutenue, mais non créée par la forme transcendente, entre une donnée de sensation et les données semblables des images. La conscience transcendente, la pensée pensante crée donc un objet-qui-dure pour relier le présent au non-présent du phénomène. Je dis que le soleil est unique (c'est un individu), bien que j'aie de lui, à côté d'une qualité réelle (son éclat présent) nombre d'images. Mais toutes se ressemblent parce qu'elles sont données par le même appareil sensoriel, la vue, la seule différence entre le donné de sensation et le donné d'image est marquée par le cénesthésique sensoriel, qui n'ajoute rien que le *réel* à la qualité proprement périphérique.

Ces certitudes descriptives montrent alors que le sensible seul ne suffit plus pour créer et pour assurer par cette seule ressemblance, l'identité de l'individu, son unicité dans le temps. A propos de l'objet-dans-le-moment, on pouvait hésiter et chercher si la qualité première ne suffisait pas pour remplir ce rôle de soutien substantiel. Nous avons vu qu'elle n'y suffisait pas, mais la question n'était pas absurde. A propos de l'individu (dans le temps), l'hésitation n'est plus permise.

Le sensible ne saurait nous assurer de l'identité de l'individu, nous persuader que c'est le MÊME, puisque le sensible ne donne que la ressemblance entre deux aspects que l'on pourrait très bien attribuer à deux individus DIFFÉRENTS. L'empirisme ne connaît pas ce problème, d'abord parce qu'il l'escamote dans un de ses postulats de départ, ensuite parce qu'il donne l'identité comme une ressemblance prolongée parfaitement, sans jamais chercher à expliquer ce que signifie la perfection de ce prolongement.

On devra donc étendre la définition déjà donnée de l'objet et dire que c'est un ensemble de qualités, données soit par des sensations, soit par des images, soit par les deux à la fois, et groupées d'abord par l'unicité transcendente.

Et comme l'unicité transcendente est vide et insaisissable par elle-même, il convient de préciser quelle qualité peut jouer, à sa place, le rôle de substance. On ne peut plus invoquer en effet le privilège bergsonien, puisque ce privilège fonde le présent, que par conséquent il n'y a pas d'images internes (ce que nous savons déjà) et qu'il lui est ainsi impossible de lier le présent au non-présent.

D'autre part, il reste bien entendu qu'il ne faut pas *réaliser* cette unicité, cette substance, c'est-à-dire essayer de la percevoir ou de l'imaginer comme une qualité. Encore moins la donner comme une chose en soi. Il n'y a pas plus de chose en soi dans le temps que dans le moment présent.

Cependant, si le privilège bergsonien est incapable de fournir ce lien, il joue au moins pour le suggérer, car la sensation est tyrannique. Mais comme il ne peut porter que sur le présent, c'est l'imagination qui essayera de l'étendre à la durée. Non point certes sous l'aspect d'une image interne, mais sous le double aspect d'une image proprement dite (périphérique) et d'un mot associé à la diversité des représentations de l'objet qu'il sert à désigner. Le soleil est un individu céleste que je vois maintenant, en rapprochant de l'objet de cette sensation, celui de mainte image que j'ai de lui. Mais c'est aussi un individu désigné par le mot *soleil*, que j'évoque immédiatement, que je ne puis pas ne pas évoquer, avec ces images. Supprimé le mot, la pensée se trouve non point peut-être supprimée, mais appauvrie à l'extrême. Cela ne signifie pas que le mot suffise à fonder et à assurer l'individu.

On dira sans doute que le mot n'est lui-même qu'un individu, et que d'ailleurs ce n'est pas l'imagination seule qui le crée, puisqu'il faut d'abord le prononcer réellement pour qu'il ait droit de cité.

A quoi il faut répondre deux choses. Premièrement, que, une fois prononcé, et la conversation avec autrui venant de temps à autre raviver sa signification, c'est surtout le mot imaginé qui joue le rôle de support de l'individu-objet. La parole intérieure est indispensable

à la pensée, alors qu'on ne parle pas toujours. Mais même quand on parle, la sensation cénesthésique du mot entendu (oreille, gorge), se double immédiatement de son image, et l'on ne comprend vraiment sa signification que quand ce soutien est assuré. L'intelligence d'une phrase exige bien l'évocation des images appropriées, mais aussi celle d'autres mots qui s'associent immédiatement à l'image de la phrase entendue.

Secondement, il n'est pas sûr que le mot soit un individu comme les autres. Par la forme, oui, puisque cette forme est toujours l'unicité transcendente de la conscience. Mais par la matière, le mot, et par conséquent le langage est d'abord une qualité cénesthésique auditive et ne possède rien de cette qualité tactilo-musculaire de résistance où se manifeste la réalité de la plus grande partie des objets. Lorsqu'un mot est prononcé, nous disons bien que c'est le *même* mot qu'auparavant, mais, étranger au poids, au solide, et à tout ce que donnent les muscles, il est bien plus près des images qu'il évoque et des réalités qu'il désigne que de la notion même d'individu, comme l'est par exemple une maison. On peut même dire que le mot est moins un individu par lui-même, bien que théoriquement il ait droit à cette appellation comme tout ce qui retrouve une identité dans le temps, que le serviteur dans la conscience des autres individus.

D'autre part, en tant que langage, c'est-à-dire auxiliaire de l'organisation du pensé, et par conséquent comme tel, étranger au réel des objets et des individus ordinaires, il apparaît facilement comme support des cadres même de la pensée. D'où cette illusion, sans doute inévitable (bien qu'elle ne soit pas transcendente) que l'étude du langage doit recouvrir l'étude générale des relations et la soutenir. En fait, il y a ici trois sortes de notions à distinguer : les objets et les relations phénoménales réelles, qu'ils soutiennent entre eux. Puis ces relations en tant qu'elles sont pensées, ramenées comme objets de la conscience empirique, et dont l'étude constitue l'objet de la logique générale. Enfin, le langage, auxiliaire indispensable des sciences, de l'histoire (c'est-à-dire du monde réel) aussi bien que de la logique. Mais s'il y a une relation entre le langage et la pensée, c'est bien plutôt l'étude de la pensée qui élucidera certains problèmes qui ont trait au langage. On en a vu l'exemple lors de l'analyse de la copule.

La familiarité. — Cette description d'un objet-dans-le-temps ne fait entrer en jeu, en ce qui concerne la matière, que des singularités qui s'organisent sous le signe de l'unité transcendente. Mais à y regarder de près, ni l'unicité, ni ces sensibles singuliers ne sont capables d'assurer vraiment l'identité de l'individu : l'unicité parce que la discrimination des schèmes est arbitraire, et qu'ainsi la forme n'a aucune influence sur le choix de la matière avec laquelle elle créera

l'individu, les données sensibles parce que leur similitude n'est qu'approchée, et le mot parce qu'il n'est en fin de compte qu'une annexe des qualités.

Sera-t-on plus heureux en dépassant le stade de la description, qui n'atteint jamais que l'actuel, le singulier, et en atteignant la substructure même de la connaissance, c'est-à-dire le virtuel sensible, l'habitude physiologique ? En ce qui concerne les individus dans le temps, cette virtualité prend le nom de familiarité. La familiarité assure-t-elle l'identité des objets familiers ?

De prime abord, il le semble. Elle échappe à l'actualité, au singulier, et paraît ainsi supprimer le discontinu des moments successifs en établissant une matière commune à tous, une substructure des choses, que chaque moment actualise à son tour. On en a vu une manifestation à propos de la discussion de la thèse bergsonienne de la mémoire-habitude. Or la majeure partie de cette mémoire est constituée par la familiarité. Je ne pense pas toujours à ma table de travail, à mes habits, à ma maison. Mais la familiarité que j'en ai, je la porte dans mon corps, et c'est elle que ma conscience actualise quand je les pense, puisque je ne puis penser que des singularités. Il y a donc un monde qui dure dans le temps.

Cette thèse est inadmissible. Pour deux sortes de raisons.

La première a trait à une question d'attitude philosophique et sera réglée au prochain chapitre : quelle attitude de départ faut-il adopter pour admettre que le virtuel puisse être antérieur à l'actuel dans l'élaboration de la connaissance ? Or nous verrons que c'est l'attitude empiriste. Objection d'ordre général sur laquelle il est inutile d'insister maintenant.

La seconde met en évidence le caractère sensible de toute virtualité et lui refuse à ce titre, tout comme l'actualité, la possibilité de fonder l'identité de l'individu. La preuve en est dans ce fait que la familiarité d'un objet n'empêche point l'erreur sur son identité, et en poussant les choses à l'extrême, on peut supposer qu'un malin génie s'amuse à nous tromper, en substituant, lorsque nous ne les percevons plus, aux objets familiers, des objets aussi semblables que possible (dont l'erreur de ressemblance est inférieure par exemple à l'erreur due à nos sens). Dans ce cas, nous sommes dupes, sans que jamais nous puissions le soupçonner. La conjecture est invraisemblable, mais n'est pas absurde. C'est que la notion de familiarité, c'est-à-dire de virtualité ne se comprend que par la singularité qui l'actualise, et par conséquent doit supporter toutes les faiblesses de cette dernière. Cela nous ramène à la première série d'objections, que nous allons retrouver.

Nous devons donc reconnaître que *nous ne sommes pas assurés de l'identité d'un individu dans le temps, bien que nous soyons certains*

d'autre part que cette notion est un des fondements de la connaissance, et que sans individus qui durent, nous ne pourrions même pas penser le contenu du moment.

Paradoxe, sans doute, mais qui met bien en évidence la différence qu'il convient de faire entre l'objet dans le moment et l'objet dans le temps (une suite de moments différents). Car cette discussion sur la substance, sur l'unicité de l'objet, ne pouvait pas avoir lieu à propos de l'objet dans le moment.

Ce n'est d'ailleurs un paradoxe qu'en apparence. Ne savons-nous pas que le présent transcendantal est matrice du monde, que ce présent, saisi sous l'aspect d'un présent psychologique (de la conscience empirique) par l'introspection comporte d'abord des éléments (données de sensations) qui grâce au privilège bergsonien fondent le réel, le présent phénoménal, puis, combinés avec les premiers, d'autres éléments (les données d'images) qui fournissent les qualités et les objets comme non-présents ? Dès lors quoi d'étonnant que si la succession du temps comme milieu est assurée par l'unité transcendentale, l'unicité sensible de l'individu, qui assemble donnée de sensation et donnée d'image, ne le soit pas ? Il faudrait pour qu'elle le fût qu'il y eût une commune mesure transcendentale à la sensation et à l'image, et par nature, c'est impossible.

Pour assurer l'identité des individus dans le temps, il faut en faire un postulat de départ. Mais c'est proprement escamoter le problème, et c'est retomber dans toutes les faiblesses dialectiques de l'empirisme, en particulier oublier la primauté du Cogito cartésien.

Qui donc dès lors, en définitive, est capable d'assurer aux yeux du rationaliste l'identité de l'individu dans le temps ? Rien qu'une décision de la conscience transcendentale. Nous entendons par décision, une volonté ferme et consciente (ce dernier mot fait pléonasme avec le mot volonté). Ce n'est donc ni l'unicité à elle seule, ni les sensibles, mais leur union, en tant que cette union est voulue (ou acceptée si elle est proposée du dehors) par un sujet qui pense (le sujet lui-même étant un individu, problème que nous verrons plus tard). De ce biais, et en tant que c'est la volonté qui fonde cette individualité, celle-ci prend l'allure d'une VALEUR.

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas cette volonté qui déjà assurerait la connaissance dans le moment (présent ou non présent) ? N'a-t-on pas admis qu'il y eût un jugement transcendantal ?

Non, ce n'est pas la même chose. Dans le moment, et dans le moment présent, qui est le modèle des autres (en tant que le réel est construit par leur collaboration), le privilège bergsonien de la cénesthésie, et s'il y a lieu, celui du tactilo-musculaire, impose la réalité, ou la propose de telle sorte que si on la refuse, c'est le monde entier

qui est refusé, et que la seule échappatoire, c'est alors le caractère transcendantal du Cogito cartésien.

Au contraire, à propos de l'identité dans le temps, ce qui est refusé, c'est une certaine liaison entre les différentes parties du monde, dont chacune a cependant une signification complète par elle-même, positive, acceptée ou acceptable. Je peux donc refuser cette liaison, sans détruire le monde : celui-ci prend alors une toute autre allure empirique, à la vérité vraiment extraordinaire, mais nullement impensable.

Si l'on parle de jugement transcendantal, on devra dire qu'il intervient pour ainsi dire, *PLUS* dans la création de l'individu dans le temps que dans celle du moment, *plus et autrement*. Dans le moment, il n'est que l'expression, qu'on pourrait presque qualifier de simplement verbale du Cogito. Dans la construction de l'objet dans le temps (et il faut dire de tel objet), il intervient en tant que rapporté à un sujet, dont on dit, on verra comment plus tard, que c'est le sujet pensant. On peut d'ailleurs ajouter que si le jugement est considéré comme intervenant dans la création du moment, c'est par assimilation avec la création de l'individu dans le temps, et comme si le moment n'était qu'une partie du temps (supposé d'abord dans son entier). Il faut aller plus loin, et comprendre l'importance de cette dislocation, que la philosophie nous semble avoir trop souvent méconnue. L'IDENTITÉ N'EST PAS UNE NOTION PRIMITIVE. CE N'EST MÊME PAS UNE NOTION DE PREMIÈRE ASSISE.

Voici une autre manière de l'expliquer. Si nous considérons le monde de l'espace et du temps comme une substance, un absolu, comme font les empiristes, ou comme fit Descartes, qui sans être empiriste pense comme eux sur ce point, nous serions très embarrassés pour expliquer la conservation du monde, et, à moins d'escamoter le problème comme font les empiristes, nous serions obligés d'adopter la solution cartésienne de la création continue (ou discontinue), c'est-à-dire de faire intervenir une puissance supérieure encore au monde pour assurer le passage d'un moment à l'autre. Substance sur substance. Complication inutile, dès que l'on considère le monde comme un phénomène et l'identité dans le temps comme une notion construite et construite secondairement. En partant du moment présent fixé par le privilège bergsonien dans le présent transcendantal, ce même présent transcendantal peut lui associer les moments non-présents qu'il lui plaît, sans être tenu à une continuité qui n'est finalement qu'un des aspects ou des résultats de cette association arbitraire.

Le principe d'identité. — Une conséquence intéressante de cette analyse, c'est la mise au point de la signification et du rôle du prin-

cipe d'identité. Nous en avons déjà parlé à propos de la logique (Chapitre V), mais nous devons y revenir.

Considérons de nouveau cette parenté du temps et de l'objet dans le temps. L'un et l'autre mettent de l'ordre dans le divers des sensations et des images. Mais le temps l'assure par la forme, et ce qui rentre de matière en lui ne sert qu'à le saisir et à le manipuler (et non à le créer). C'est par lui que se soutient l'unicité, l'absolu, la constance du monde, en tant que monde en général. Au contraire, l'objet dans le temps se tient au réel lui-même, au sensible, et c'est pourquoi la forme joue bien un rôle indispensable, mais secondaire (comme la matière dans le temps). Le sensible étant la source du divers, l'objet marquera alors ce qui change, et cela par sa matière. Bref, rien d'étonnant qu'il faille deux notions, qui toutes deux sont composées en somme de la même forme et de la même matière, des mêmes éléments, mais si fort différentes tout en étant liées. L'une retient le constant, l'autre le changeant, constant et changeant se comprenant l'un par l'autre. Rien d'étonnant non plus que la matière du temps soit exactement de même allure et souffre la même analyse que celle de l'objet ; ni que la forme de l'objet conduise aux mêmes réflexions (sur l'unicité transcendente) que celle du temps.

Pour le dire en passant, nous surprenons ici un curieux exemple, et excellent, de la multiplication des notions, en apparence inutile, mais en fin de compte indispensable. Pour prendre les choses de plus haut, il faut se souvenir que le seul donné, c'est la conscience transcendente, et que n'importe quelle notion, c'est la conscience transcendente elle-même, considérée d'un certain biais, sous le signe de certaines abstractions. Donc ne nous étonnons pas si toute analyse un peu poussée nous ramène au même sol. Au reste, nous surprenons dans le même exemple le tempérament de cette tendance à l'assimilation, et qui est la filiation des notions sur laquelle nous allons revenir au chapitre prochain.

La preuve que ce doublage n'est pas vain, c'est que le parallélisme entre le temps et l'objet dans le temps est rompu au point précis où entre en jeu et s'accroît dans cette filiation des notions la différence entre la forme et la matière. Cette rupture se manifeste très bien à propos du principe d'identité.

La déduction de ce principe doit évidemment se faire à partir de l'unicité transcendente : une chose est ce qu'elle est. Ce qu'elle est, c'est la matière que le décide. Mais qu'elle soit ce qu'elle est, c'est une condition même de la pensée qui la pense. Pour l'objet dans le moment, pas de difficultés. Il y en a si peu qu'on peut très bien se passer (ce n'est qu'un épisode, mais important en vue de l'explication scientifique) de la matière, c'est-à-dire de la similitude, pour affirmer l'identité fondamentale d'un objet unique : par exemple, nous di-

sons que la vibration élastique et la note de musique sont *la même chose*, bien qu'il n'y ait aucune ressemblance ni aucune possibilité de ressemblance entre une qualité visuelle (à la rigueur tactile) et une qualité auditive, et si l'on songe que la seule circonstance qui nous propose et nous impose cette identité, c'est la simultanéité de leur perception, c'est-à-dire l'unicité du moment présent, on retrouvera facilement ici l'intervention non du temps lui-même, mais directement de l'unicité transcendente qui le crée. Ici, cette unicité se confond avec la forme de l'objet parce que nous n'avons affaire qu'à un moment. Mais il n'en va plus de même quand cette affirmation d'unicité (d'identité) porte sur plusieurs moments distincts.

Cette affirmation ne saurait en effet, d'après tout ce qui précède, exiger pour l'objet une identité réelle : il faudrait pour cela, comme on a vu, que les mots *identité* et *réalité* fussent finalement de même nature. Leur dissemblance n'a pas d'importance quand il s'agit du perçu seul, mais dès que le perçu est débordé et qu'on fait appel pour l'y lier à l'imaginé, c'est une autre affaire.

C'est pourquoi le principe de tautologie, transposé à un objet qui dure, et qu'on appelle alors le principe d'identité ne saurait affirmer qu'un objet reste ce qu'il est et qu'il est le même dans la succession du temps. Rappelons le malin génie invoqué plus haut. Ce ne peut être un principe de la nature. La formule *A reste A* ne sera vraie que du biais formel, et comme cette forme ce n'est pas l'unicité, l'énoncé en apparaît assez superfétatoire.

Où donc ce principe appliqué au temps dans sa succession serait-il valable ? Evidemment dans un domaine où la forme transcendente domine (même s'il s'agit du réel). Or il n'y a qu'un domaine de ce genre, c'est celui de la conscience empirique, c'est-à-dire celui où la conscience transcendente apparaît comme phénomène, (puisque nous avons admis cette fiction). Là, on fait abstraction de la réalité phénoménale du monde de l'espace et du temps, pour ne conserver et n'étudier que ce même monde en tant qu'il est pensé, et que cette pensée est susceptible d'être considérée comme phénomène également. En d'autres termes, dans un domaine où la conscience manipule du pensé et non du réel. C'est le domaine des relations logiques. Le raisonnement en est l'exemple caractéristique. Le principe d'identité signifie alors que *dans un même mouvement de pensée* on ne saurait prendre une notion, ou mieux un terme (puisque les mots vont ici remplir à plein leur fonction de substituts de choses) dans un sens puis dans un autre. Rappelons alors que la formule *dans un même mouvement de pensée* remplace avantageusement l'expression classique *en même temps et sous le même rapport*. Comme le raisonnement s'applique à toutes les sciences de la nature — et ne varie ses modalités que d'après celles des réalités dont il manipule l'expression dans le

langage — et que pour cette raison, la logique prend l'allure d'une discipline normative, le principe semble s'appliquer directement aux choses. Mais les savants ne s'y trompent pas. Ils savent bien qu'au raisonnement le plus correct peut correspondre une fausseté, éclatante ou non. Mais alors ils accuseront, non pas le principe de logique, qui n'en peut mais, mais leurs expériences et leurs observations mal faites.

Une seule série de sciences échappera à cette exclusion du principe : celles où la forme transcendentale élabore la matière sensible de telle façon que l'objet étudié, tout en restant partie de temps ou d'espace n'est plus constitué principalement par cette matière, mais par son élaboration formelle. Ce sont les sciences mathématiques. C'est ce qui a pu faire croire qu'elles ne relevaient que du principe de non-contradiction.

En fait, elles n'en relèvent comme toutes les autres qu'en tant qu'elles relèvent du raisonnement déductif. Seulement comme cette élaboration formelle de leurs concepts (qui se manifeste par la notion d'exactitude que nous avons étudiée en son temps) permet la vérification totale de l'induction, qui joue ici comme dans toutes les sciences, on oublie facilement la nécessité de cette induction et l'on ne retient plus que l'aspect déductif. Mais ce rapprochement des mathématiques et de la logique des relations ne doit faire illusion à personne.

L'individu scientifique. — Les savants sont moins difficiles que les philosophes dans la détermination des individus identiques dans le temps, parce qu'ils sont implicitement empiristes et qu'on peut en effet leur accorder le droit de ne pas se poser les premières questions. Aussi le problème pour eux ne se pose pas de la même manière, et il est beaucoup plus simple : ils veulent seulement savoir ce qui *reste*, même quand ils proclament que rien ne reste.

A ce propos, on pourra transposer à l'individu dans le temps tout ce qui a été dit concernant la notion de substance et d'invariant, dans le chapitre sur l'objet. On pourra même le transposer sans précaution, puisque le problème théorique qui vient de nous arrêter ne les intéresse pas. En toute rigueur, si la philosophie ne nous guidait pas, on pourrait dire que pour eux, l'objet dans le moment n'est qu'une découpe de l'objet dans le temps (alors que pour nous il en est le point de départ, sans que nous puissions garantir son efficace) et que ce qui fut dit alors devrait plutôt prendre place ici. Ce sera simplement l'occasion de redites utiles.

L'histoire de la notion de masse et autres *invariants* est une belle illustration de notre thèse, qu'une substance est nécessaire à l'intelligence scientifique, mais que cette substance est un aspect de l'unicité

transcendentale et que la qualité qui en joue le rôle est arbitraire (d'après notre seconde règle) par rapport à cette unicité.

Suivant en cela le sens commun, les savants ont d'abord accepté que le poids, qualité musculaire, fût le noyau même des objets, les autres qualités étant centrées autour de lui, à cause du privilège, dans le privilège bergsonien même, des tactilo-musculaires. Rien d'étonnant à cela : nos gestes, qui sont l'essentiel de notre action se heurtent à l'inertie et à la solidité de cet aspect du monde et tout est *compris* à partir d'elles. Le sens commun se tiendra toujours à cette attitude, et d'ailleurs il n'y a aucune bonne raison pour qu'il l'abandonne.

Mais la science, dès ses premiers pas, se délivre ou essaye de se délivrer de ces lisières. D'abord presque spontanément, l'esprit scientifique refuse l'obscurité de ces notions internes, monodimensionnelles, et il leur substitue le plus tôt possible les données claires et distinctes de la surface visuelle : la ligne, le point, etc... substitution qui permet en effet l'amenuisement des données sensibles, par l'intervention du zéro et du sans épaisseur géométrique, donc la plus grande exactitude dans la mesure des données expérimentales, cette mesure n'étant elle-même possible que par l'étalement et la conservation dans l'espace bi- et tridimensionnel des effets des données internes.

Cette substitution est aujourd'hui si parfaite (et elle le fut presque dès le début) qu'ils ne veulent même plus entendre parler d'une telle origine pour les notions mathématiques et mécaniques. Il faut bien y venir cependant, puisque le rationnel de ces notions se borne à l'expression de la forme transcendente.

Mais ce qui va obliger les physiciens à procéder comme les mathématiciens et à abandonner ces données immédiates, c'est que la mesure et l'expérience ne corroborent pas cette première intuition du sens commun. Ce poids de l'objet, qui semblait l'armature de sa constance, n'est pas constant. Il dépend des autres objets, des voisins et en particulier de la terre. Un objet est plus lourd au pôle qu'à l'équateur, moins lourd à haute altitude. Inexactitude qui n'est qu'un aspect, rien de plus, de la non-distinction des données immédiates.

Mais d'autre part, la notion de substance est tellement indispensable à l'intelligence du variable et du changeant, que les savants ne pouvaient rien faire avant d'avoir retrouvé dans le sensible — ou à partir de lui — un autre *invariant*.

La formule même du principe d'inertie donna cet invariant. Puis qu'un corps qui n'est soumis à aucune force peut être en repos ou en vitesse rectiligne uniforme, il fallait que l'expression de ce principe négligeât la notion de vitesse, et liât directement la force aux notions dérivées de la vitesse (les accélérations). Par bonheur, le lien s'effectue sous le signe de la constance avec la première de ces dérivées, l'accélération première (dérivée seconde de l'espace par rapport au

temps). Ce fut une grande chance, et qui permit l'admirable destinée de la mécanique moderne. La *masse*, quantité de matière, définie comme le rapport constant du poids et de l'accélération devait garder cette invariance jusqu'au début du XX^e siècle. Elle manifeste bien ce double caractère : par sa constance, elle respecte la nécessité qu'impose l'unicité transcendente (ce qui est le seul rôle de la notion de substance), et à vrai dire, les savants n'ont abandonné le poids qu'après avoir trouvé la masse ; par sa matière, elle est sensible, ou plus exactement parasensible (lien entre le monde de la surface visuelle et le monde du muscle), donc susceptible de mesure et de manipulation.

La notion d'objet (dans le moment ou dans le temps) et même d'objet grave en fut d'ailleurs transformée. Si le sens commun garde la notion immédiate d'objets graves séparés et pour lui indépendants, le fait scientifique qu'un objet n'est pesant que par rapport à d'autres oblige à le considérer comme une partie d'un système, qui, lui seul, mériterait le nom d'objet, si l'on tenait à la rigueur du vocabulaire. La notion de gravité en est la manifestation. Dès lors, c'est tout l'univers qui est en cause, ses divisions n'étant que commodités et arbitraires. Si une pierre n'a de poids que par la terre, la terre n'en a que par le soleil, et si la trajectoire reconnue jusqu'ici du soleil se confond encore avec sa tangente, il n'en sera sans doute pas toujours de même. Alors le soleil sera le satellite d'un autre astre.

On retrouve ainsi en cette certitude, en cette transformation de la notion la plus vulgaire (celle d'un objet pesant) une illustration, déjà mentionnée, de notre seconde loi d'analyse, que la discrimination des schèmes est arbitraire. On remarquera seulement que cet arbitraire suggéré par les découvertes scientifiques, n'atteint point et ne saurait atteindre à l'envergure philosophique de notre règle, qui s'avère dès le début comme une loi fondamentale de la connaissance, et qui ne concerne pas seulement l'unicité.

L'invariance de la masse était — compte tenu de l'inexactitude inéluctable des mesures — incontestable tant que ces mesures ne portaient que sur la gravité, et tant que les domaines différents de la physique étaient séparément explorés. Mais dès que les mesures et les hypothèses d'un autre domaine que celui de la gravité furent assez avancées et assez sûres pour qu'on pût penser à un rapprochement quantitatif, et plus, à une comparaison, cette invariance risquait de disparaître. Nous disons « risquait », parce qu'aucune vue a priori ne pouvait décider contre l'expérience et la mesure des réalités. C'est ce qui s'est produit à la fin du XIX^e siècle, à propos du domaine de la lumière.

Jusqu'alors, mesures et hypothèses étaient allés leur train sans qu'on se souciât des rapports réels de la lumière et des corps graves. L'hypothèse de l'émission ne s'inquiétait pas de la nature des corpus-

cules émis, et si l'hypothèse de l'ondulation copiait l'éther sur le modèle de la matière grave et de certaines expériences (acoustique), elle ne cherchait pas à lier en un seul système le modèle et la copie. Lorsque cette dernière l'emporta avec Young et Fresnel, lorsqu'elle s'enrichit de tout le domaine de l'électricité et du magnétisme avec Maxwell, elle garda encore le droit de ne pas se poser de questions sur cette liaison, puisque ni la lumière, ni l'électricité, ni le magnétisme ne relèvent des tactilo-musculaires. On ne donnait certes pas cette raison mais philosophiquement, c'est la seule valable.

Il est vrai que cette théorie, admise universellement, gardait aussi le droit de ne pas faire la critique approfondie de la notion d'éther, en elle-même, indépendamment de ses applications, et qu'elle en usait sans contrainte. Ce qui d'ailleurs avait moins d'importance au point de vue scientifique qu'au point de vue philosophique.

Il fallait bien qu'un jour la confrontation eût lieu. De fait, on y avait songé dès le XVII^e siècle, quand Römer, renonçant à une vue cartésienne, découvrit une vitesse à la lumière, et quand ses successeurs en apprécièrent la valeur. Mais les mesures effectuées n'étaient pas encore assez exactes pour inquiéter ceux qui étendaient au monde des couleurs et de la lumière des lois de la cinématique des graves. En 1851, une expérience de Foucault aurait pu amener quelque trouble. L'aventure véritable n'eut lieu qu'en 1887, où, sûrs de leurs appareils, Michelson et Morley découvrirent que cette vitesse des ondulations de l'éther n'avait rien de commun avec la vitesse des objets matériels. Tout se passait comme si elle était constante, à quelque système de référence qu'on la rapportât. Une grande chance pour l'analyse philosophique. Car si l'expérience eût donné les résultats attendus, on eût pu croire que l'éther support de ce mouvement, jouissait d'une *réalité* analogue à celle de la matière grave ; supposition déjà absurde quand on songe qu'il n'est par définition, ni visible, ni par conséquent palpable, ni tangible, mais dont l'absurdité eût pu passer inaperçue, ou mise au compte de la fantaisie d'un philosophe ignorant de la physique. Au contraire, l'heureux échec de l'expérience ramenait l'attention sur cette notion d'éther, dont les savants n'avaient jamais fait la critique : si la réalité phénoménale est une qualité *interne* et en particulier tactilo-musculaire, on doit dire que l'éther n'est pas réel, pas plus que ne le sont les nombres à deux dimensions. L'ÉTHER EST UN PARASENSIBLE.

Rien d'étonnant dès lors que les invariants dont la notion reste aussi indispensable aient changé de nature. Ce n'est plus la masse, c'est la vitesse de la lumière, et pour nous en tenir à la relativité restreinte, l'invariant de Minkowski. Il est d'ailleurs possible qu'il y en ait d'autres, dont la constance s'accorde avec la leur.

La notion d'objet s'élargit encore : ce n'est plus seulement la

matière grave qui la garnit, c'est l'espace-éther tout entier, et comme l'éther n'a aucune réalité phénoménale, la notion d'objet en vient naturellement à s'évanouir, devant toute perception et toute imagination, dans les équations de la physique mathématique, équations qui mettent en jeu les nombres imaginaires à côté des nombres réels.

Nous avons eu l'occasion de montrer comment la relativité généralisée essayait de se délivrer entièrement de cette sujétion au privilège tactilo-musculaire, en refusant de tenir à un système de référence que ce privilège prétendrait nous imposer. En assimilant les forces de toute nature, qu'elles soient de position, comme la pesanteur, ou dûes à un mouvement considéré comme réel (comme la force centrifuge), M. Einstein rompt hardiment avec tout ce que nous impose notre notion séculaire du réel, et même s'il échoue, c'est pour le philosophe, un beau spectacle.

La liaison entre l'éther et la matière grave se fait encore connaître, toujours par l'intermédiaire des équations (on ne saurait plus faire autrement, et l'imagination n'est plus qu'un auxiliaire qui ne correspond à rien de *réel*), à propos des phénomènes microscopiques de la lumière, de l'électricité, du magnétisme, rejoints naturellement par les phénomènes, autrefois réservés à la chimie, de l'atome et du corpuscule. Bien entendu, aucune vue théorique, aucune analyse transcendente ne saurait empiéter sur les futures découvertes. Mais pour les comprendre et les placer dans l'ensemble de nos connaissances, il faudra toujours se souvenir de la distinction que nous avons faite ici. Les phénomènes corpusculaires sont des phénomènes de matière grave, ceux de rayonnement sont d'éther. Il sera aussi vain de chercher à les réduire les uns aux autres qu'il serait vain de faire une critique de la connaissance sans l'analyse des données sensibles.

L'épisode récent provoqué par ce qu'on appelle le principe d'Heisenberg est sans importance au point de vue philosophique (1).

Ce sont là d'excellents prétextes à la méditation des jeunes philosophes : sans avoir besoin de suivre les commentaires des savants eux-mêmes, dont ce n'est pas le métier de critiquer leurs postulats de

(1) Il peut être considéré sous deux aspects. L'un nous apprend simplement que les instruments de mesure peuvent intervenir dans les conditions de l'expérience et les fausser. Cela ne nous intéresse pas : le principe de déterminisme est antérieur à ses manifestations, puisque lui seul les provoque. L'autre pose la question, plus philosophique de savoir si le principe de causalité (des lois) peut s'appliquer au parasensible. A quoi il faudra répondre que si c'est oui, ce ne peut être que par l'intermédiaire du sensible, puisque l'habitude, matière de la loi, est d'allure physiologique. Et d'autre part, il ne saurait s'y appliquer directement puisque le parasensible est une invention qui n'a de signification qu'en vue d'unifier l'imagination du sensible, sans avoir aucune réalité par lui-même. Ne pas oublier dans toute cette discussion que le dernier mot en physique reste toujours à la mesure, au nombre, donc au cénesthésique, fondement sensible de la perception et du réel.

départ, ni même les moyens intellectuels dont ils disposent pour découvrir le vrai, il leur est utile, comme il le fut toujours, d'être à même de comprendre leurs vues d'ensemble. Et c'est encore un beau spectacle pour une autre raison, moins utilitaire et plus esthétique. La logique interne des progrès scientifiques est si rigoureuse que ce spectacle se déroule encore sous nos yeux d'une manière toute classique : on dirait que le génie des savants, emporté dans le tourbillon, dessine et guinde sa spirale presque indépendamment de leur volonté. Il n'en est pas moins génie.

La notion générale de réel. — Le noyau du réel, c'est bien la perception attentive, centrée autour du donné interne (cénesthésique et tactilo-musculaire). Mais puisque le temps unit en un ensemble cohérent le présent et le non-présent, par exemple le perçu et le remémoré, on étendra le sens du mot réel au donné de l'image qui le fournit, et l'on parlera du réel au passé. Ce que j'ai fait hier est réel, pratiquement, au même titre que ce que je fais maintenant.

Cette première extension en entraîne une seconde : au réel remémoré, s'ajoute le réel proprement imaginé, non-vécu. Par exemple, je n'ai jamais été en Angleterre, mais je tiens cependant ce pays comme aussi réel que les choses que je perçois. Nous verrons comment la substructure virtuelle de la connaissance autorise ces extensions et à quelles conditions. Il faut en effet dépasser une fois de plus le stade descriptif pour atteindre, dans le sensible, le moyen de liaison par excellence de toutes les connaissances singulières que leur actualisation par le non-sensible rend discrètes. Mais voici qu'à ce propos s'élève une difficulté des plus sérieuses pour la tenue générale de tout l'ouvrage, et qu'il faut résoudre.

CHAPITRE XII

DIALECTIQUE DU VIRTUEL ET DE LA MATIERE

Le problème. — Les commentaires précédents, les analyses descriptives qui les provoquent et les conduisent nous font bien comprendre la nature du non-sensible et son rôle dans la détermination du réel phénoménal : il le soutient, il l'amène à la conscience, il ne le crée pas ; il n'y a pas de catégorie du réel. C'est pourquoi le réel s'impose dès qu'il est connu, et que le doute philosophique prend naissance dans un plan qui n'est point celui du phénomène.

Nous sommes moins avancés à propos du sensible. Il est matière, source du réel. Mais sous quel aspect convient-il de le considérer ? Quand nous le saisissons, il n'est déjà plus le sensible pur, puisque pour être saisi, comme réel ou comme imaginé, il a dû être élaboré par la forme. Pouvons-nous le concevoir seul ?

Question qui de prime abord paraît superflue : la réponse devrait être immédiate et négative. Puisque forme et matière n'ont point de sens l'une sans l'autre, il est vain de se demander si la matière peut être saisie (de quelque manière que ce soit) dans sa pureté. Question tentante cependant, et de même que nombre de philosophes n'ont pas hésité à dégager la forme, en essayant de la considérer indépendamment de la matière, de même nous pourrions essayer cette entreprise à propos du sensible, d'autant plus que l'occasion semble nous y pousser fortement.

Rappelons en effet encore une fois notre but et notre méthode : il s'agit d'analyser la pensée transcendente, la pensée pensante. Mais cette pensée ne se laisse pas saisir comme telle, car saisie, elle ne serait plus saisissante, pensante, mais phénomène, objet. De fait, la conscience empirique n'est autre que ce que je saisis, par introspection, quand la pensée pensante essaye de se penser elle-même. Elle prend ainsi place, en tant que phénomène psychologique, à côté du monde de l'espace et du temps.

Conséquence : pour atteindre la pensée transcendente et l'analyser — seul but d'une philosophie objective — il fallait commencer par analyser la conscience empirique, la conscience phénomène, puis

transposer les résultats de cette analyse au point de vue transcendantal, passer du point de vue du créé au point de vue du créateur. Rien de plus clair à ce propos que la *place* du temps dans une telle série d'analyses. Du biais empirique, il contient les phénomènes, et par extension la conscience empirique (celle qui est rapportée à un sujet empirique). Du biais transcendantal, il est contenu dans la conscience pensante et soutenu par elle. On le comprend encore mieux à propos du mot présent. Il est d'origine empirique phénoménale, suite du passé, annonce de l'avenir, dans un temps unifié. Mais ce temps unifié ne l'est que dans et par un *présent* que l'on peut appeler transcendantal, et qui ainsi *contient* le présent phénoménal, comme l'avenir et le passé.

Cette clarté cache un piège.

Nous avons discerné dans la conscience la forme et la matière. La forme, non-sensible, se réduit dans cette transposition à l'absolu. Ce furent nos premiers commentaires. L'absolu à son tour, considéré par rapport à ce qui n'est pas lui, apparaît comme unité et comme unicité. Cette triple forme joue un rôle important dans la création transcendentale des phénomènes ; elle organise la matière et fournit l'armature du monde, et des parties du monde en tant que ces parties sont perçues et imaginées : notion d'objet, pureté de l'espace, unité et unicité du temps, unicité de l'événement, etc... Aucune difficulté non plus dans l'inventaire méthodique de ces interventions, qui ne peut prendre place dans cet ouvrage.

C'est à propos de la matière que cette transposition devient quasi incompréhensible, si la dialectique ne prend pas certaines précautions.

Ne nous laissons pas d'ailleurs de contempler nos certitudes et surtout le privilège bergsonien, ses conséquences à propos du réel, le dressage des organes sensoriels autour des sens internes, sous le contrôle du tactilo-musculaire. Voilà le solide fondement de l'analyse de la sensibilité.

Mais cette analyse est-elle, peut-elle être *a priori* ? Peut-elle être transposée au transcendantal ?

Nous parlons de dressage. Or ce mot évoque une continuité d'influence dans le temps, dans la succession des moments qui supportent le progrès de l'adaptation. C'est donc un mot qui n'a de sens qu'au point de vue empiriste, et par l'attitude *a posteriori* : le résultat ne prend sa signification que par ce qui le précède dans un temps supposé donné. Et il ne sert à rien de dire que la durée vivante se fait dans le moment même qui la saisit, car elle n'apparaît durée (et non espace) que parce qu'elle est reliée dans le temps au passé et à l'avenir.

La difficulté n'est pas mince pour l'établissement d'une philosophie transcendentale : si une telle enquête consiste à considérer le présent de la conscience pensante comme la matrice du monde, com-

ment conviendra-t-il de figurer cette matière, qui donne, dans ce présent, le sensible de la sensation et de l'image (des schèmes) ? Si ce n'était pas le résultat d'un dressage, si nous n'avions pas besoin du temps passé pour expliquer le présent, il en eût été de même pour la matière et pour la forme. Celle-ci échappe au temps, puisqu'elle n'est qu'absolu, unité et unicité. Mais celle-là ?

Nous tournons dans un cercle vicieux. Mon corps, par ses données sensibles, fabrique le monde, de concert avec la forme non-sensible. Mais mon corps est un produit du monde. S'il nous est impossible de concevoir, à son propos, comme à propos de la forme, le passage de l'empirique au transcendantal, il n'y a pas d'analyse *a priori* de la sensibilité et tout rationalisme est bâtard.

Il ne suffit pas d'inventer le mot *schème* pour désigner cette matière transcendente. Il faut encore montrer que cette matière peut avoir une signification *a priori*, et qu'elle aussi échappe au temps, puisqu'elle le fait.

Le présent éternel. — Deux mots d'abord pour récuser une solution tentante, mais simplement verbale, celle du présent éternel. Le mot *présent* appartient au vocabulaire empirique. Nul doute que sa transposition au transcendantal ne lui donne une signification nouvelle, suggérée par l'intervention de l'absolu. Si nous remarquons que le cénesthésique seul est présent, nous pourrions dire qu'il est *toujours* présent. Ainsi au présent empirique, suite du passé, annonce de l'avenir, s'opposerait le *présent éternel*.

Nous disons solution verbale. L'éternité est une notion bâtarde. Ou bien elle est le temps prolongé sans fin, et l'on demande ce que signifie ce *sans fin*, appliqué à une matière cénesthésique. Ou bien elle s'échappe du temps par sa forme, et le problème est escamoté, puisque la forme est vide et que d'ailleurs il s'agit ici d'un problème de matière.

Le virtuel physiologique. — C'est donc dans des commentaires sur la matière elle-même qu'il faut trouver la ligne de dislocation entre l'attitude empirique et l'attitude transcendente, et par où la matière échappe au temps.

Sensations et images sont actuelles, présentes. Leur commune matière, c'est le corps. Leur différence est dans le corps lui-même, entre l'interne et le périphérique.

Mais sensations et images ne sont pas de pure matière, car en tant que leur harmonie compose la conscience, chacune d'elles jouit d'une unicité qui provient de la forme, et qui permettra de dater son donné (unicité formelle de la date). Il s'agit dès lors de savoir ce que

peut être la matière, si on enlève son unicité à la sensation, la sienne à l'image. Nous le savons, nous l'avons déjà vu à propos des images : c'est l'HABITUDE. LE CORPS PUR EST UN PAQUET D'HABITUDES.

La démonstration de M. Bergson est à ce sujet définitive. Lorsque survient, dans le cours chronologique de la vie du corps, une seconde impression (excitation ou geste, et ce mot de seconde signifie simplement : une suivante), quelle est son influence, et comment se manifeste-t-elle ? Elle s'ajoute à la première (aux précédentes), puisque c'est le même organe qui fonctionne une seconde fois, mais elle ne s'y ajoute pas par juxtaposition, par addition simple, comme lorsque nous parlons d'un moment après un autre moment. Elle se mêle à elle, s'y confond pour donner un ensemble où se perd exactement cette *succession* de *plusieurs* impressions ? Si nous continuons à parler de plusieurs impressions, comme si elles étaient séparées, c'est parce que nous les soutenons, pour les mieux comprendre, par une chronologie où entre précisément la multitude formelle et distincte des moments. Mais le corps en tant qu'il supporte cet ensemble (et qu'il en est composé) ignore entièrement cette multitude distincte. L'habitude, en tant que telle, est vraiment ainsi EN DEHORS DU TEMPS ; elle échappe entièrement à la singularité des moments où elle a pris naissance, de telle sorte que si on parle encore d'une habitude, ce ne peut être que parce que la pensée ne saisit et ne peut saisir que des singularités. Mais il faut aller au delà pour la concevoir, de même qu'il faut aller *au delà* du présent, en tant qu'il est présent, pour comprendre la *présence* de l'habitude. Quand nous disons que le corps est un paquet d'habitudes, nous nous le figurons encore comme un objet *singulier*, mais l'intelligence doit ici dépasser la connaissance. Cet *objet* tout en gardant ses qualités sensibles, et justement parce qu'il ne garde qu'elles, laissant tomber tout ce qu'il comporte de formel (en particulier l'unicité) n'est plus un objet, mais le pur physiologique, et par cet abandon de la forme, il prend une allure toute différente. On ne saurait le percevoir, ni l'imaginer, mais on le sait sous-jacent au réel, dont il constitue la matière.

Ainsi donc, la matière pure et en tant qu'elle est pure, peut et doit être considérée autrement que quand elle apparaît en connexion avec la forme. Il faut distinguer, et cela même dans une doctrine empiriste, chronologique (comme l'est celle de M. Bergson) la manière dont l'habitude s'obtient à partir des singularités successives, et l'habitude elle-même comme telle. Sous ce dernier aspect, elle échappe au temps, et c'est par lui que se comprendra la transposition au transcendantal, parce que c'est lui que nous devons considérer comme ANTÉRIEUR à l'histoire qu'on fait de lui. Voilà le paradoxe rationaliste.

Il est inéluctable et d'une vérité irréfutable. En vain dira-t-on que l'habitude est obtenue par des empreintes successives ; c'est vrai,

mais cette manière de parler est d'abord empiriste. Si l'on veut au contraire dresser la thèse rationaliste, il faut partir de quelque notion qui échappant au temps (en tant que succession) pourra être placée dans le présent transcendantal, le présent pensant, et contribuera ainsi à créer le monde dans ses trois moments phénoménaux : passé, présent, avenir.

Aussi bien la philosophie classique, rationaliste ou non, y invite d'elle-même. L'habitude n'est pas seulement définissable et définie par ce qui, dans le temps, la produit, par ces singularités qui la précèdent et la fixent dans le corps, mais aussi et avec au moins autant de vérité, par toutes les singularités non vécues auxquelles elle donne naissance, pour constituer soit l'avenir, soit le passé non-vécu, soit les images de la fantaisie. Le mot *virtuel* désigne bien cette propriété, et ne désigne même que celle-là. L'habitude est une virtualité physiologique. L'habitude de la marche n'est pas seulement un résultat, logé dans le corps, de mouvements singuliers, toujours mieux coordonnés par un exercice continu, mais aussi un ensemble corporel qui permet et qui permettra au sujet (à son corps) de faire de nouveaux pas.

Nous savons également que le mot *habitude* ne doit pas être compris comme correspondant uniquement aux sens musculaire et kinesthésique, mais aussi au cénesthésique et aux périphériques ainsi qu'aux images qu'ils peuvent donner. Le peintre a des habitudes visuelles, produit de son expérience, innée ou acquise, et préparation d'autres expériences, qui pourront être de nouvelles œuvres. Un auteur a des habitudes de style, produit de son tempérament, et préparation à d'autres ouvrages, etc... Dans ce rôle, l'habitude *est nettement détachée de ses sources chronologiques*. Elle devra l'être partout. Elle sera ainsi considérée comme philosophiquement *antérieure* à TOUTES LES SINGULARITÉS CHRONOLOGIQUES, celles que nous replaçons dans le temps avant le présent où elle s'actualise, comme celles que nous plaçons dans l'avenir ou le non-vécu. Cette *antériorité* philosophique est justement *l'a priori*.

On s'en rend mieux compte encore en songeant que l'histoire n'est qu'un aspect de notre connaissance du monde, et par suite, philosophiquement postérieur à la pensée pensante (l'autre aspect est la science) ; que ce qu'on appelle passé (et à plus forte raison l'avenir) est une construction dans le présent transcendantal qui organise par rapport aux données des sensations, fondements du réel, les données des images. Rien d'étonnant, puisque ce qui est donné à l'analyse, c'est le présent (de pensée) et non pas le passé (des phénomènes).

Les deux sens du mot originaire. — Et cela va nous permettre de préciser une expression que nous avons souvent employée à propos

des sens, quand nous parlions des données ORIGINAIRES des organes sensoriels.

On pouvait s'y tromper en effet, et croire qu'il s'agit des données sensorielles telles que les offre la naissance de l'enfant, comprendre l'expression dans son sens chronologique de telle sorte qu'après en avoir fait l'inventaire, on tentât de suivre leur évolution, leur enrichissement et leur mutuelle collaboration dans le cours de la vie enfantine.

Cette tentative est certainement intéressante. Il ne s'agit pas d'elle ici. Non seulement, elle ressortit à l'attitude empiriste, mais on peut se demander si une telle enquête ne dépend pas, en dépit de l'apparence, d'une analyse antérieure et qui est justement l'analyse rationaliste de la sensibilité, *a priori*. Car il est évident que cette histoire des sens est, comme toute histoire, faite (nous ne disons plus refaite) à partir d'une description présente, et que cette description est d'abord introspective (qu'elle soit aidée ou non par ce qu'on appelle la psychologie expérimentale). Non que le spectacle des enfants et de leurs réactions ne soit intéressant et fécond, mais il faut l'interpréter, ce qui ne se fait qu'avec l'aide de l'introspection, observation présente de choses présentes.

Il faut donc découvrir une autre manière de considérer les éléments sensibles ; non d'après ce que peut les présenter un organe naissant (il ne donne rien ou presque rien, et ce n'est qu'après une assez longue éducation, un long dressage que ces éléments apparaissent), mais savoir comment et jusqu'à quel point on peut les rattacher en tant qu'éléments aux organes sensoriels plus ou moins bien délimités. Analyse en profondeur, analyse du moment présent et du moment présent seul, même si l'on doit se servir comme d'auxiliaires de certitudes historiques. Il est hors de doute, par exemple, qu'un aveugle ne connaît ni les couleurs ni la lumière. Voilà une donnée précise. On a donc le droit de se demander ce qu'apporte la vue dans la conscience, et ce qui surviendrait à un homme privé d'yeux et qui penserait. Que la réponse soit difficile à donner, peu importe, et l'on remarquera que toute l'expérimentation psychologique sert bien plutôt à la résoudre, elle, qu'à faire l'histoire des données visuelles.

Autre exemple : essayons de distinguer l'apport *originaire* de la vue de ce que l'aide kinesthésique et musculaire lui a permis d'acquérir. Nul doute que par le dressage, l'œil connaisse la troisième dimension, la profondeur, sans avoir besoin de faire un geste ou même un commencement de geste. Cette donnée apparaît donc comme si bien incorporée à la donnée primitive de lumière et de surface visuelle, qu'on pourrait la qualifier d'originaire. Qu'est-ce qui nous fait croire cependant qu'elle ne l'est pas ? Toute une discussion, soutenue si l'on veut par des expériences, qui portera non pas sur l'histoire des yeux, mais

sur leur structure réelle, même si cette structure doit être (ce qui est le cas) considérée comme le produit d'une évolution, car du biais *a priori*, cette structure qui est seule donnée est antérieure à l'histoire qu'on en construit, puisqu'il s'agit de dresser cette histoire *pour arriver* à ce qu'elle est actuellement.

On remarquera donc (pour poursuivre cet exemple) d'abord que dans l'espace à trois dimensions, la rétine joue le rôle d'une surface, étant elle-même surface, et qu'il lui est impossible, même en lui supposant — gratuitement d'ailleurs — un mouvement propre, de recevoir une empreinte de la profondeur. Puis nous observerons, aidés par une expérimentation aussi riche que possible, l'effet des différents mouvements de rotation de la tête (suivant plusieurs orientations, où chacune apporte un élément original), mouvements des mains (associés à la vue), des bras, du corps et des jambes. Nous avons vu dans l'analyse de la notion d'espace le rôle qui revient à chacun d'eux, pourquoi il faut le distinguer de son voisin, et, pour chacun, les mouvements de rotation de ceux de translation, etc...

La contrepreuve de l'analyse de cette collaboration est donnée par l'expérience elle-même. La perception du ciel est un premier exemple de ce que peut donner l'œil, lorsque tout en étant éduqué, il est privé du sens kinesthésique et musculaire. Ici, tout mouvement est en effet inefficace.

Mêmes réflexions sur l'analyse de la perspective.

D'où un autre caractère de cette analyse. C'est l'incertitude où nous sommes d'avoir justement achevé de l'épuiser. Nous en avons surpris un exemple intéressant au cours de cet ouvrage même. Il s'agissait de savoir comment nous connaissons la position mutuelle des organes et des segments qui constituent notre corps. De prime abord, cette connaissance est cénesthésique. Un organe me fournit sa *position* en même temps que son existence. Voilà mon bras, qui est là, en même temps qu'il existe (en même temps veut dire ici par la même sensation cénesthésique).

Or, à la réflexion, il apparaît que cette position cénesthésique des organes n'est pas originaire, dans le sens défini, parce que le mouvement est intervenu, s'est marié avec la sensation cénesthésique d'existence et sans doute aussi d'affectivité, pour *dresser* le cénesthésique à donner immédiatement la position en même temps que l'existence. Et cependant, il est certain que maintenant, je n'ai pas besoin de remuer le bras pour savoir qu'il est attaché à mon épaule. C'est dire que la discussion reste et restera toujours ouverte à ce propos. Nous sommes tenus entre certaines vérités incontestables, touchant les sens et leurs spécialisations, telle l'attribution de la couleur aux yeux, et d'autres moins certaines, parce qu'elles ont trait à la

complication progressive de notre machine, à la collaboration des éléments que l'on ne regarde comme distincts que parce qu'on suppose possible une histoire inénarrable exactement. Il y a, si l'on veut encore, comme une influence mutuelle sur les deux sens du mot *originaire*, le chronologique et le transcendantal, l'un fournissant à l'autre l'illusion de la facilité. Ce qui ne veut point dire que toute recherche soit inutile. Mais il nous a paru que tous les travaux si ingénieux de la psychologie expérimentale devaient prendre de ce fait une allure plus libre dans l'interprétation qu'on pouvait en donner. La couleur n'est pas attachée originairement aux objets tactilo-musculaires, et pourtant l'immédiate perception nous le ferait croire. Qu'est-ce donc qui nous délivre de cette erreur ? Des réflexions sur les données musculaires et la recherche de ce qu'elles ont d'irréductible : on n'y trouve pas la couleur. D'où une directive certaine pour l'étude de cette éducation historique des yeux : comment et quand l'enfant attache-t-il la couleur aux objets ? Et si l'on dit qu'il l'y attache de tout temps, la certitude actuelle que ce n'est pas une liaison originaire permet de montrer encore mieux l'influence des vérités présentes sur la constitution du passé.

La matière transcendente. — Cette menace constante de confusion entre la matière telle qu'elle *est* en tant que matière présente, et créatrice du monde et ce qu'elle *est* en tant qu'elle s'est élaborée au cours chronologique de notre histoire (individuelle ou spécifique) ne doit pas faire oublier la distinction nécessaire entre les deux *attitudes*. Au contraire. Puisque, quand on veut savoir ce qu'elle est, on risque la confusion, il y a tout profit à maintenir ce qui est clair, à savoir, la distinction entre les points de vue suivant lesquels on peut la considérer.

Cette confusion amène alors à une question très intéressante, qui, agréée, pousserait l'analyse métaphysique hors des limites où nous l'avons tenue jusqu'ici. Nous disons que la conscience transcendente surgit du doute méthodique, et qu'elle ne peut pas ne pas en surgir. Puis, nous distinguons en elle, par des commentaires directs et spéciaux, son absolu, son unité, son unicité, ce que nous avons appelé sa forme ; le reste est matière. Et nous avons ajouté : cette matière est insaisissable, et même inconcevable.

Eh bien... Ce que nous venons de découvrir à propos de l'habitude, virtuel physiologique, ne nous donne-t-il pas le moyen de la concevoir quand même, cette matière transcendente, primitive, qu'organise la forme ? Le virtuel ne serait-il pas le sensible pur, qui, fixé et actualisé par l'absolu, l'un et l'unique, fournirait la conscience et par elle déterminerait le devenir, le devenir organisé, c'est-à-dire le temps et le monde ? Cette délivrance que nous avons mise en évidence

de la matière par rapport à son histoire empirique ne doit-elle pas se prolonger et s'achever en une autre certitude, celle de tenir (que ce soit par conception ou autrement) le fond ultime des choses du monde, ces *mères* des phénomènes, où nous nous plairions à trouver la source dernière, et non plus seulement formelle, de toutes les réalités ?

Comme ce serait tentant. Nous atteindrions ainsi le monde en soi, non point une doublure imprécise des singularités temporelles que nous percevons et que nous imaginons, mais ce qui, précisément débarrassé de cette singularité (qui tient à la forme) devrait apparaître alors, au delà de l'imagination du philosophe, comme le réel pur, indépendant de toute actualisation.

Nous pouvons même prévoir un va-et-vient dialectique entre ce monde en soi et le monde des phénomènes du temps et de l'espace. La conscience transcendente serait le produit immédiat de cette actualisation de la matière pure, primitive, par la forme. Puis en cette conscience, et par une activité qui lui est propre, se dessinerait et s'organiserait le monde empirique; enfin, la création empirique des habitudes (et par suite, comme on va le voir, des concepts et des idées) par l'abandon spontané de cette singularité formelle serait le moyen de retrouver le virtuel originaire, l'objet dernier de la Science, d'où l'on repartirait à nouveau pour retomber dans la Conscience transcendente, et ainsi de suite. Le cycle serait fermé et complet, et il est impossible de prévoir toutes les variations que pourraient faire sur ce thème les poètes de la métaphysique.

Il y aurait d'abord un léger obstacle, vite surmonté : le virtuel ainsi défini n'est virtuel que parce qu'il est vivant, physiologique et parce que la matière vivante garde la trace de tout ce qu'elle a subi. Il n'en est pas de même, au moins apparemment, de la matière inerte. Contre quoi on pourrait répondre de deux manières différentes. Ou bien que la matière inerte subit elle aussi une évolution ; on appellerait à la rescousse le principe de Carnot, et l'unicité de nature de la matière transcendente serait conservée. Ou bien ce qui vaut mieux pour la thèse, on ferait observer que ce qu'on retient de la matière, c'est moins son évolution et son irréversibilité qui va fournir au temps un très important caractère, et qui, par suite ne peut apparaître comme telle que si elle est replacée dans la suite des moments, que sa réalité, que le fait même d'être matière, ce avec quoi la forme va créer la conscience puis le monde. On pourrait donc quand même *placer* ensemble, matière inerte et matière vivante, comme pures matières, à titre égal, comme virtualités, que la forme va actualiser. C'est ce que signifie l'affirmation des possibles, quand elle se hausse à la métaphysique.

Nous sommes obligé de refuser ce roman. Nous reviendrons plus tard sur la notion du possible, à propos du concept et de la science.

Tenons-nous à cette matière : la dresser comme un élément transcendantal pur sous l'aspect de la virtualité est une vaine entreprise.

Voici pourquoi :

Ce qui surgit du doute méthodique, c'est la conscience transcendente; mais surgie de quoi ? D'une réalité antérieure à elle ? Non. Elle apparaît, dans la discussion où nous cherchons le vrai comme la donnée fondamentale, cachée pour ainsi dire sous les certitudes quotidiennes, et que dégagent nos commentaires. Or ils la dégagent comme un absolu, c'est-à-dire unité et unicité. Une conséquence rigoureuse de cette unité absolue, c'est qu'il est impossible de décomposer la conscience transcendente. Plus précisément, si on songe à l'analyser, ce ne peut être en tant que transcendente, mais dans un autre domaine, l'empirique. A plus forte raison, ne peut-on parler de synthèse. Elle est donc le *point de départ* de toute création, et *jamais* elle ne peut être un point d'arrivée, une notion créée. Ce qui revient à dire qu'elle est le *Tout*, où les détails s'organisent, l'unique où le multiple se loge, l'un où les divisions s'établissent, mais en changeant de plan.

On pourra donc considérer la conscience comme l'actualisation d'une matière, d'une virtualité, par une forme, cette forme étant l'unicité transcendente, mais ce sera la conscience empirique, replacée dans le temps, à un moment donné, qu'on appelle le présent (phénoménal). Aussi bien, comme nous sommes sur le plan du réel, que le monde est un aspect du réel, rien n'empêche de transposer cette manière de considérer la conscience au monde lui-même, et de le donner, tel quel, lui aussi comme une actualisation des virtualités. Evidemment, on oublie en permettant cette transposition que le monde de l'espace et du temps est soutenu immédiatement par la conscience transcendente, que la conscience empirique n'apparaît que médiatement, quand on essaye de saisir cette conscience transcendente, et que le parallélisme du monde et de la conscience empirique n'est pas immédiat. Mais peu importe; du moment qu'on accepte de séparer l'unicité de la matière, et qu'on a la chance d'y réussir par la création des habitudes, on peut souffrir ce compromis et considérer un événement comme l'actualisation d'un concept ou d'une virtualité.

Une autre preuve de cette impossibilité d'une matière transcendente *pure*, indépendante de la forme, c'est l'impossibilité de la forme *pure* indépendante de la matière. Rappelons la manière dont s'est érigée la conscience pensante. Les commentaires qui la dégagent des certitudes quotidiennes sont quand même obligés de tenir compte de ces certitudes, et en les reléguant dans un domaine qui prend son sens par son opposition même avec le transcendantal, elle leur donne une allure spéciale de relativité, impossible à négliger désormais. Nous parlons bien d'absolu, mais il n'a de signification que par un relatif.

Nous retrouvons bien ce que nous avons découvert d'abord : deux attitudes qui valent l'une par l'autre, mais qui sont inconciliables en une prétendue synthèse.

C'est en espérant faire de ces attitudes des *choses* que nous sommes amenés à opposer, dans la conscience transcendente, la forme et la matière, comme si c'étaient des éléments séparables. On veut alors retrouver l'origine de l'empirique dans la matière, dans le sensible, et l'origine du transcendantal dans la forme, dans le non-sensible. On n'a le droit de parler ainsi — les mots souffrent tout, et nous en avons profité — qu'à la condition de diriger les analyses vers le réel, soit du monde de l'espace et du temps, soit de la conscience empirique, en se souvenant bien sûr que l'origine en est dans la conscience transcendente, mais sans prétendre transposer en cette dernière des notions qui n'ont de signification que dans le domaine du réel. En d'autres termes, la conscience transcendente est ce à quoi l'analyse réflexive revient toujours, sans jamais l'atteindre, et à plus forte raison la dépasser. La transcendance tient justement à cette confusion et à la prétention de diviser l'unité de manière à appliquer à l'une des parties ce qu'on a compris du tout. La conscience transcendente est donc par cela même ce d'où l'analyse réflexive repart toujours, sans jamais d'ailleurs la quitter.

Nous savons aussi que ce mot même de conscience (pensée) s'applique d'abord à la conscience telle qu'elle est saisie, donc empirique, et non point à la conscience transcendente, qui n'est qu'absolu, unité et unicité.

En résumé, le virtuel peut donc avoir une signification indépendante de l'évolution qui lui a donné naissance dans le temps, de l'histoire, de la succession dont il est le produit, et par cela il explique, dans le présent de pensée, la création du passé, du présent et du futur des phénomènes. Mais cette création, qui suppose déjà produite l'habitude (par l'abandon de la forme) n'a pas du tout le caractère et l'allure de la première création transcendente, celle qui donne d'abord le singulier du phénomène. C'est donc une vue toute secondaire, bien ultérieure, très éloignée de la véritable, et c'est cet éloignement qui permet de tolérer la confusion, en une seule vue de la création (de cette manière) du monde et de la conscience empirique, comme actualisation d'une matière.

De plus, cette indépendance de la matière par rapport à la forme, parce qu'elle n'est que le produit d'une opération empirique, empêche de parler d'elle comme d'une matière transcendente, pure, et antérieure à la conscience pensante.

Nous ne pouvons retenir que ceci : l'attitude transcendente est légitime autrement que par l'intelligence philosophique de la forme : la matière peut être considérée sous le même biais. Mais cette matière

n'est pas le virtuel. Si on demande alors ce qu'elle *est*, nous devons répondre qu'on n'a même pas le droit de poser cette question, parce que le donné fondamental, c'est la conscience transcendente une et indivisible. Il ne s'agit même pas de poser un *Inconnaissable*, à la manière de Spencer, ou même plus subtilement, ni un monde en soi. Il s'agit de ne chercher à comprendre la métaphysique qu'en vue de l'homme, en tant qu'il est capable de la comprendre. Mais aucun roman n'est possible. (Ce devient une affaire de Valeur, mais c'est autre chose).

La filiation des notions. — Nous retirerons un profit positif de cet épisode en mettant en évidence cette consécution des notions, qui sortent pour ainsi dire, dans un ordre déterminé, non arbitraire, de la conscience transcendente. Nous sommes d'ailleurs assez avancés pour en donner un aperçu que complètera la suite de l'analyse et qui justifiera le plan général de l'ouvrage. En premier lieu, et d'une part, les qualités au delà desquelles on ne saurait remonter, puis l'objet dans le moment, l'objet dans le temps; et d'autre part, parallèlement, la conscience empirique.

Reste à placer le virtuel. Il suppose acquises les notions d'individu et de succession. Mais une fois construit comme l'a décrit M. Bergson, et comme nous l'avons rappelé plus haut, rien n'empêche de le détacher de l'histoire dont il est le résultat pour le considérer sous le signe transcendantal. Mais on n'a pas le droit d'en tirer la conséquence que le virtuel serait antérieur à la conscience transcendente elle-même. Ce qu'il re-crée ainsi, c'est bien le monde et la conscience empirique, mais d'une manière toute secondaire. On peut, si l'on veut, considérer cette sub-créeation comme fermant le cycle des notions, mais à condition de laisser en dehors la conscience transcendente à l'intérieur de laquelle tout doit se comprendre. Elle n'entre point dans le circuit.

La notion de sujet compliquera plus tard cette filiation des notions, dont nous donnons le tableau complet à la fin de l'ouvrage, mais sans en changer l'allure générale.

La filiation des notions nous permet de comprendre certaine difficulté concernant les qualificatifs qu'on doit accorder au virtuel. Est-il du monde ? Oui, puisqu'il est sensible. Non, puisqu'il est en dehors du temps. Doit-il être rangé parmi les notions psychologiques ? Non, puisqu'il n'est que sensible. Oui, puisqu'il ne se loge pas dans l'espace, dans la singularité des lieux perçus ou imaginés. Notre analyse résout cet embarras. Elle explique aussi la répugnance de nombre d'auteurs à lier le virtuel physiologique au concept, comme une matière à la notion complète.

CHAPITRE XIII

LE CONCEPT. LA LOI. LA SCIENCE

Vraie et fausse puissance. — Il nous est donc interdit de parler de la matière transcendente pure, comme il serait interdit de parler de la forme pure si l'absolu, l'unité et l'unicité ne se projetaient directement dans la création phénoménale. L'analyse qui commente leur liaison et leur dislocation ne les atteint que dans ce domaine du phénomène, soit du monde, soit de la conscience empirique. Ainsi la notion même de distinction des deux éléments ne peut avoir de signification qu'en vue d'une explication humaine de l'univers. De ce biais, le virtuel remplit bien le rôle de matière.

Le corps de l'homme est la mesure de toutes choses, et le mot habitude doit être pris, comme nous l'avons dit, dans tous les sens que comportent les différentes parties du corps, en particulier les différents organes sensoriels, puisqu'ils sont à la base de toute connaissance. Ce qu'on appelle tendances (et dont le sentiment de familiarité n'est qu'un aspect) correspond exactement à la signification généralisée du mot habitude, tel que nous l'avons définie.

La netteté de cette définition, la clarté des commentaires qui établissent sa filiation, l'évidence de cette virtualité qui se loge bien dans le corps, mais qui n'est que la matière de la singularité de ce corps, nous éviteront la faute, que l'on est toujours prêt à commettre, de confondre sa *puissance*, sa potentialité avec une autre sorte de puissance, qui prend place tout entière dans le temps, et qui est ainsi d'une structure toute différente. En effet, lorsqu'un événement est placé — par la conscience transcendente — dans un moment du temps (qu'il remplit et dont il reçoit son unicité), rien n'empêche de dire qu'avant qu'il fût, il était prêt d'être. Ce n'est pas seulement verbal. Il faut reconnaître dans ce truisme un souci, plus profond, de lier entre elles les actualités que connaît la conscience dans le temps qu'elle a inventé pour les soutenir. On peut dire alors que l'événement qui a précédé était gros de l'événement qui a suivi; et comme il s'agit du temps, c'est-à-dire d'une forme générale de la connaissance, on peut, on doit le dire de n'importe quel événement à l'égard de celui

qui suit. Nous savons bien en fait que cette manière de lier deux instants est assez équivoque, sinon fausse, car on ne se passe jamais réellement d'un moment à l'autre. Le privilège bergsonien appliqué au mouvement (comme au changement en général) et qui est incontestable, ruine la définition aristotélicienne de cette notion, définition pour laquelle Descartes, en se plaçant d'ailleurs à un point de vue différent, s'est montré à juste titre fort sévère.

Cette puissance intratemporelle n'intervient donc jamais que dans et par l'imagination de ceux qui la mettent en avant, et qui ont d'abord adopté, implicitement ou non, une attitude empiriste. Elle est d'ailleurs assez précaire, et ne fait que constater que deux événements se suivent. La liaison qu'elle recherche est bien mieux assurée par la virtualité habitude, qui peut lier la matière des images à celles des sensations (comme lorsqu'un souvenir réveille une douleur) sans difficulté, puisqu'ainsi l'une et l'autre sont du domaine physiologique. En tout cas, il convient de ne pas les confondre : l'une est le *près de...*, la simple antériorité chronologique, qui ne peut avoir de signification que par le découpage factice du temps déjà construit. L'autre est le *prêt à...*, inimaginable comme tel, mais que symboliquement, l'on peut représenter comme la substructure physiologique du moment reconstruit, puisqu'il suffit de l'actualiser, en lui supposant réappliquée cette unicité formelle dont on a découronné la singularité du moment en vue de sa propre création, pour retrouver la conscience et ses données singulières de sensations ou d'images.

Autre aspect du Parallélisme. — Devant la critique générale, cette dialectique nous assure un autre avantage. Elle montre que l'on peut et que l'on doit concevoir une autre division de la conscience empirique que celle que nous connaissons. Nous avons vu en elle un assemblage harmonieux de sensations et d'images, qui soutiennent le phénomène présent et non-présent, et tel que c'est lui qui donne, par l'unité transcendente, leur signification aux unes et aux autres. Nous avons maintenant un autre moyen d'analyser cette même conscience : c'est de la considérer comme l'actualisation d'une matière, qui est l'habitude, la virtualité physiologique, par la forme de l'unité-unicité. Nous avons déjà rencontré cette vue. Il convient de la fixer.

Elle est certainement plus profonde que la division en sensations et images. Celle-ci, que fournit l'introspection, nous savons déjà qu'elle n'est que le redoublement du spectacle, en la conscience pensante, du monde spatial et temporel. Elle n'en diffère que par ce caractère *psychologique*, non-sensible, qu'elle tient de son origine : la conscience empirique n'est en effet que la conscience transcendente en tant que celle-ci essaye de se saisir, comme elle saisit les choses du monde, et elle ne peut évidemment se saisir que comme non-sen-

sible. Mais d'autre part, il n'y a pas de sensations sans le corps ni le monde, et il n'y a pas d'images sans le corps. Dou le caractère hybride et de la conscience empirique et de ses composants, ainsi que la nécessité du postulat du parallélisme pour qui ne sait pas remonter jusqu'à la conscience transcendente.

Encore doit-on garder la conscience empirique elle-même qui est un aspect du phénomène, au même titre que les phénomènes spatiaux et temporels. Mais la mise en évidence des sensations et des images, c'est-à-dire de parties dans un tout qui se donne comme indivisible, est plus arbitraire. D'autant plus que la séparation des organes qui jouent à propos des images et des sensations est non pas illégitime, ni même arbitraire, mais inéluctablement indécise : c'est tout le corps qui joue à propos d'une sensation quelconque, dont la base physiologique est toujours cénesthésique et vitale. Et l'image elle-même n'apparaît comme telle que remise à sa place et encadrée par les sensations contemporaines. La division en sensations et images est donc vraie sans doute, mais surtout utile au point de vue didactique, et à condition qu'on ne demande pas avec trop d'insistance à ces éléments les preuves de leur droit de cité.

Au contraire, l'analyse suivant la *coupe* habitude-unicité apparaît plus près de la réalité phénoménale. Sans doute le réel phénoménal est d'abord singulier, parce que la conscience pensante ne pense, en vertu de la forme, que le singulier. Mais il faut songer que la notion du réel phénoménal prend sa source dans le sensible (et non dans la forme). Si donc, on parvient d'une manière ou d'une autre à distinguer la matière de la forme de la conscience empirique, on aura des chances de l'atteindre de plus près dans son élément principal. De fait, la mise en évidence de la notion de virtualité va nous mener à un autre aspect de la réalité phénoménale, aspect qui aux yeux de certains, prétend à la figurer plus exactement que l'aspect chronologique, c'est l'aspect scientifique.

Cette *coupe* de la conscience montrera donc d'une part l'habitude logée dans le corps (en tant que celui-ci est un *paquet* d'habitudes) et comme le réservoir de toutes les virtualités, en même temps que le *conservateur* — sous cet aspect — de toutes les choses dites passées, et d'autre part la forme transcendente, la conscience dans ce qu'elle a de non-sensible, par quoi le jugement peut être considéré comme actualisateur et organisateur des singularités phénoménales.

Cette habitude est hors du temps. Caractère qui permet d'envisager les rapports du corps et de l'esprit d'une autre manière que l'habituelle. Nous connaissons celle-ci. Partant de la conscience transcendente, l'analyse montre comment le monde du temps et de l'espace se crée à l'intérieur même de cette conscience, et grâce aux éléments (forme et matière) qu'elle met en évidence. Le corps est un des objets

de ce monde. Puis la conscience transcendente en essayant de se penser elle-même ne peut par définition qu'atteindre un objet pensé, mais cet objet ne peut être étendu : c'est donc encore une conscience, mais une conscience empirique. Dès lors, il y a parallélisme entre ce monde et cette conscience qui procèdent bien toutes deux de la conscience transcendente, mais de deux manières différentes. Ce mot signifie d'abord que le spectacle qu'offre la conscience n'est que le double du spectacle du monde, et en second lieu qu'ils ne sont pas du tout superposables, puisque l'un procède de la conscience transcendente en tant que celle-ci est non-sensible, l'autre de cette même conscience, en tant que la matière y crée le réel étendu.

Cet aspect du parallélisme est l'aspect populaire, spontané, encore que les auteurs ne se soucient jamais beaucoup d'en démontrer le mécanisme. En voici un autre plus subtil. La conscience empirique étant donnée, puisqu'on peut la décomposer suivant forme et matière, rien n'empêche de considérer la matière (virtualité physiologique) comme le corps lui-même, et la conscience dans son ensemble (forme et matière) comme l'esprit. Nous disons la conscience dans son ensemble, car il ne faudrait pas commettre la faute de réduire l'esprit à la forme pure : le corps peut, dans le phénomène, vivre seul, témoin les animaux sans pensée, tandis que l'esprit a besoin du corps et ne saurait se confondre avec les simples notions d'absolu, d'unité, d'unicité. Cette manière de voir est intéressante, non pour ce qu'elle donne, puisque tout parallélisme conduit à une impasse, mais pour ce qu'elle découvre du jeu spontané des éléments de notre connaissance. On comprend très bien en fin de compte, que c'est la seule différence du sensible et du non-sensible qui fait celle du corps à l'esprit ; mais on comprend aussi très bien combien dans une doctrine empiriste, le parallélisme, sous quelque forme qu'il se présente, est à la fois inéluctable et incompréhensible. En vérité, dans l'histoire des espèces, qui ne sont que des compositions de certaines virtualités qu'on appelle des instincts, l'apparition de la pensée est une aventure irréductible à tous les avatars qui ont pu la précéder. Si *prêt* que soit un organisme vivant à la *recevoir*, on ne comprend pas comment se fait cette *réception*, ou du moins cette intelligence ne peut avoir qu'une valeur pragmatique : on la constate, et c'est tout. C'est une vraie révolution, bien plutôt analogue à la *création* divine, que l'histoire ne peut expliquer, puisque la forme transcendente est sans histoire. Cela conduit M. Bergson à affirmer que la conscience est coextensive à la vie ; mais c'est masquer le problème. On comprend aussi la nécessité du *nisi intellectus ipse* du rationalisme, mais sous l'expresse réserve qu'il ne s'agit pas d'un feu-follet qui se poserait sur une matière prête à le recevoir. Tout rationalisme conséquent est d'allure transcendente, et l'*a priori* de

la forme doit entraîner celui de la matière. On a vu au chapitre précédent comment cette matière peut s'en accommoder.

On verra une troisième manière de décomposer la conscience, et par conséquent une troisième sorte de parallélisme, à propos de la notion de sujet, et son opposition-liaison avec l'objet.

La vie des animaux, en tant que nous leur refusons la conscience (il ne s'agit pas de savoir ici si ce refus est légitime) nous présente un bon exemple de cette matière physiologique pure, et il faut revenir à la notion d'habitude si nous voulons la comprendre. N'oublions pas d'ailleurs, en étudiant l'évolution des espèces comme un objet ou une série d'objets singuliers, que cette SINGULARITÉ NE LEUR APPARTIENT PAS, mais qu'elle est obligatoire parce que nous ne pouvons connaître que le singulier, et que c'est notre conscience elle-même qui la place dans les aspects de cette matière vivante, de manière à les rendre discrets. On la gardera donc, puisqu'on ne peut faire autrement, mais sans lui attribuer aucun caractère de spiritualité. Comprenons ainsi le mot *consécution* dont se sert Leibniz pour désigner le *comportement* des animaux.

Association des notions. — La virtualité physiologique assure par la matière, entre les singularités de la succession une liaison bien plus solide que la puissance intratemporelle (le *près de...*) que nous avons dû lui opposer plus haut. Dire que le corps est un paquet d'habitudes, c'est attirer l'attention bien moins sur le fait qu'il est *un* (il n'est *un* que comme objet connu et parce qu'il est impossible de percevoir ou d'imaginer la pure virtualité) que sur ce fait qu'en lui toutes les virtualités sont mêlées ou confondues, qu'elles peuvent et doivent constituer comme un tout, dont la partie actualisée et singularisée doit encore tenir, comme on dit, à celle qui ne vient pas à la lumière de la conscience. Ainsi les moments singuliers et discrets du temps, sont, dans le présent transcendantal, liés, grâce d'une part à l'unité transcendente, mais globalement et sans souci du détail (la discrimination des schèmes est arbitraire), d'autre part et surtout, par cette masse d'habitudes, cet ensemble purement corporel, où l'indécise distinction des organes sensoriels permet bien d'employer le pluriel à leur propos, mais qui compte d'abord par la communauté vitale.

Les nominalistes, après avoir énoncé les deux lois principales de l'association des souvenirs, essayent de réduire la ressemblance à la contiguïté. Ils sont conséquents. Mais s'ils l'étaient tout à fait, ils devraient nier non seulement le concept et l'idée, mais toute virtualité et d'abord l'habitude, aussi bien que l'image générique, qui n'est qu'une habitude. Car pour eux, le singulier appelle le singulier, et toute relation devrait être de juxtaposition : l'esprit est une mosaïque

d'images (et de sensations) ; la ressemblance n'est qu'une contiguïté dans l'exercice d'un même organe.

Mais comme l'habitude réclame son dû, cette théorie entraîne une contrepartie : ramenée à l'exercice d'un même organe (ou d'un même ensemble d'organes) l'habitude est un *résumé* de ressemblances. On pourrait donc considérer la contiguïté comme la simple actualisation en des singuliers différents d'une ressemblance due d'abord à la virtualité, tout comme les nominalistes ne voient dans la ressemblance qu'un aspect de la contiguïté.

Ce commentaire entraîne deux remarques.

D'abord que les prétendues lois de l'association des souvenirs ne peuvent être des lois pratiques, utiles à la prévision des cas singuliers, parce que ce sont des propositions qui résultent de la nature de la conscience en tant que telle et de sa structure en général. Elles ne rendent donc service que pour mettre en valeur une vérité qui concerne la critique de la connaissance, et ne sauraient prendre place dans une étude pratique de l'esprit.

L'inconscient. — En second lieu, l'Inconscient ne saurait prétendre à aucune signification psychologique. La négation de la conscience ou bien n'a aucun sens, ou bien fait retomber au virtuel, au physiologique.

C'est évident pour la conscience transcendente. Dire : je ne pense pas, n'a de signification que si je le pense. Le Cogito est absolu, unique. Il ne s'accommode de son contraire que quand il est devenu empirique.

Mais alors ce contraire, comment doit-il être compris ? La conscience devient un phénomène et comme telle, elle prend place dans le temps, et d'abord dans le présent, donc comme unicité. Rien d'étonnant si l'on songe aux propriétés formelles du Cogito. Mais comment la négation de cette conscience empirique peut-elle être obtenue ? S'il s'agit simplement d'écarter une manifestation positive, on peut lui conserver son unicité, comme par exemple lorsqu'on dit : je ne pense pas à telle personne en ce moment. La pensée de cette personne est un objet, un phénomène positif, que le sujet pensant écarte et tient éloigné. Nous avons vu ce qu'est cette négation. Eloigné, mais non absent, et l'absence est impossible de ce biais, car la liaison de la pensée transcendente et de la pensée empirique empêche que l'oubli soit absolu. Mais si on veut obtenir l'absence complète de pensée, il faut bien en vertu même de cette liaison, supprimer l'actualité, et revenir par conséquent au virtuel physiologique. On retrouve ce que nous avons dit des animaux. On voit également d'une autre manière pourquoi nous avons refusé à M. Bergson de considérer l'Inconscient comme un réservoir d'images.

Le Concept. — Lorsque, empiriquement, l'habitude se crée par la désactualisation spontanée des singularités, ces singularités ne perdent que la forme pour devenir ou redevenir des virtualités. Mais ces virtualités, en tant que sensibles, retiennent la source du réel phénoménal. Il doit donc être possible de considérer ce réel d'une autre manière que comme un ensemble de singuliers (histoire).

La réalité de l'habitude le prouve déjà. Mais il y a mieux à faire. Une fois obtenue la virtualité pure, n'est-il pas possible de lui réappliquer cette forme, cette unicité, dont la disparition lui a donné naissance ?

Mais, dira-t-on, nous connaissons cette opération : c'est l'actualisation, le retour aux sensations et aux images.

Alors le problème doit être plus précis : est-il possible de considérer l'élaboration du virtuel par la forme pure autrement que comme une actualisation, et un retour au singulier ?

La réponse est très nette : oui, et le produit de cette nouvelle filiation a reçu le nom de CONCEPT. Un concept n'est donc qu'une habitude où s'est réappliquée la forme non-sensible qu'une évolution historique lui avait fait perdre. Le concept est donc de la même famille que l'habitude ; mais il en diffère par l'adjonction de la forme transcendente, qui transpose sur le plan de l'absolu ses caractères de virtualité. Transposition telle que le rationalisme n'a jamais voulu admettre cette parenté. On peut appeler IDÉE, le concept lui-même, mais en tant que la philosophie qui emploie ce mot soumet la matière à la forme, ne voit dans celle-là qu'un prétexte à l'activité de celle-ci, tout en accordant à l'ensemble des propriétés qui ne relèvent en fait que de la matière.

La notion de filiation des concepts, sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention, joue ici un rôle très important, car il est remarquable que le concept recèle exactement les mêmes éléments que le singulier de la conscience et de l'événement : forme et matière. Mais c'est la manière de considérer leur collaboration qui diffère, et qui illustre ici, qui légitime le mot de filiation dont nous nous sommes servi. Ou bien cette application de l'unicité formelle est attirée par le singulier fondamental, celui qui pose immédiatement la conscience transcendente, le Cogito, comme réel (ou imaginé), mais lié au réel), et nous appelons actualisation une telle opération : elle retrouve en effet ce singulier qu'elle rebâtit avec les éléments que lui avait fournis sa dissociation. Pratiquement, c'est-à-dire en négligeant les réserves faites au chapitre précédent, on peut assimiler la réalité de retour à celle de départ.

Ou bien, on peut, tout en associant virtualité et forme absolue, garder à chacun de ces éléments son caractère propre (ou du moins le plus possible), et en le faisant profiter de tout ce que l'autre lui appor-

te. C'est de ce biais que la conceptualisation de l'habitude peut prendre l'allure d'une opération transcendente, bien qu'elle n'ait de signification que par et pour le réel phénoménal.

Le concept gardera donc tout d'abord le caractère de virtualité qu'il tient de l'habitude. Mais transposé sur le plan de l'absolu, il acquerra une signification d'universalité que l'habitude ne saurait expliquer. Le concept correspondra donc non seulement au vécu et au vivant de l'habitude, mais à tout ce qui est susceptible d'être pensé ; et ceci n'est qu'un truisme, car tout ce qui est susceptible d'être pensé n'est ainsi que grâce au concept. Nous verrons que c'est en lui que se trouve en partie l'origine de la notion d'avenir et de celle de non-vécu en général.

De ce biais, l'opération s'appelle INDUCTION. Ainsi définie, c'est une opération formelle, qui ne tient pas compte de la matière sur quoi elle porte, puisque la discrimination des schèmes est arbitraire : toute la certitude et tous les aléas (risques) de la méthode de recherche scientifique tiennent à ce trait. Mais philosophiquement, tout devient clair par la distinction de l'induction, mouvement formel, de l'*hypothèse* matière sur qui porte ce mouvement, cette attention.

L'intervention de la forme donne aussi au concept une allure non-sensible, psychologique, et par là le met au niveau de la conscience. Il semble ainsi de même nature qu'elle, et si étonnant que cela paraisse, l'ensemble des concepts finit par s'assimiler à la conscience elle-même. Il est vrai que l'équivoque qui confond constamment la conscience transcendente et la conscience empirique permet cette erreur. Sous l'empire des vieilles doctrines dont les affirmations générales sont vraies, mais qui ont le tort de ne pas reconnaître toujours cette filiation des concepts, on en est venu à retenir comme une seule chose le monde des concepts, des IDÉES, et celui de la conscience et à appeler Idéalisme la doctrine qui donne comme réalité primordiale la conscience. Ce mot d'idéalisme serait acceptable si d'une part cette conscience créatrice était nettement désignée comme la transcendente, et si d'autre part la matière transcendente pure était constituée par les concepts (ou les habitudes).

Autre conséquence de cette assimilation : le maniement des concepts sera considéré comme un aspect de celui des relations en tant que liens pensés des choses du monde. Ici, nous sommes aidés par ce fait que le virtuel n'étant pas une réalité immédiate (c'est cela qui fait ranger dans les cours de philosophie l'habitude parmi les concepts psychologiques, au lieu de la renvoyer à la physiologie), apparaît comme autre chose que ce que nous appelons de ce nom. La logique formelle recueillera donc les concepts, et étudiera les rapports du singulier et de l'universel, comme s'il s'agissait de deux aspects d'une même unité (le pouvoir de penser en général), alors que ce sont deux

notions d'origine fort différente. Tout ce que nous avons dit sur le langage, sur le départ qu'il convient de faire entre lui et la réalité phénoménale du monde de l'espace et du temps doit de nouveau intervenir ici, pour soutenir et légitimer ce rapprochement : du moment que la pensée est une et qu'elle pense les relations entre les choses, il y a une science unique de ces relations pensées. L'emploi du langage en est la manifestation, sinon le garant. Et c'est par cette logique des relations que s'assurera le passage entre la chronologie et la science. Aussi d'un autre biais pourra-t-on, comme nous l'avons déjà fait remarquer, dire que la logique est une science normative, bien que le réel qu'elle étudie ne soit pas une valeur, mais un réel phénoménal (les relations en général). Ses impératifs sont hypothétiques, c'est-à-dire soumis à une valeur véritable, qui est ici, la quête d'une certaine vérité, et non catégoriques. La théorie générale des relations que les modernes travaillent à lui annexer agrandit son domaine, mais ne change pas sa nature. On voit aussi d'autre part, de nouveau comment cette logique se distingue des mathématiques qui sont nettement science du réel phénoménal.

L'Abstraction. — La discrimination des schèmes étant arbitraire, on peut faire porter l'unicité transcendente sur une partie d'un ensemble d'habitudes, tout en gardant dans la conscience cet ensemble dans son entier. On reconnaît ici le mécanisme de l'abstraction et de la néglexion tel que nous l'avons décrit à propos des singularités. Comme il ne dépend pas de la matière sur laquelle il porte, il est évidemment le même dans les deux cas. L'abstraction des concepts les rend encore différents des habitudes parce qu'elle fait comprendre comment ils peuvent s'emboîter les uns dans les autres, par leur extension et leur compréhension, alors qu'on ne peut en faire autant des habitudes. La *séparation* de deux concepts comparables, tout en étant soutenue par le langage, toujours indispensable, prend par l'abstraction une réalité logique indépendante de son expression : il suffit de décomposer les qualités, en les isolant, isolement impossible pour les habitudes.

Extension et compréhension. — Ce ne sont pas, comme on sait, des notions symétriques. Pour comprendre l'extension, il faut passer par l'intermédiaire des singuliers, c'est-à-dire des actualités. Il faut pour ainsi dire abandonner la virtualité, qui est immédiatement attachée à l'habitude, et revenir à la multitude discrète des objets que désigne le terme. Mais la virtualité se retrouve d'une autre manière, par l'infinité de l'extension que l'absolu impose au nombre des singularités. Le concept d'homme comporte dans sa compréhension ceux d'animal, de mammifère, et par exemple, d'un angle facial compris

entre certaines limites. Si je l'actualise une première fois, j'obtiens un homme (perçu ou imaginé), puis plusieurs hommes, mais en nombre fini (collection), que je peux me représenter. Mais avec cette notion de nombre apparaît une autre possibilité d'appliquer la forme transcendente, celle de chercher l'achèvement absolu de cette série de singularités : c'est ce qu'on veut dire quand on dit que l'extension d'un concept est infinie.

Ainsi, il a fallu, pour arriver à cette notion (universalisation, la notion de *tous les...*) deux applications successives de la forme transcendente, la seconde par le moyen du nombre (ce qui indique que le nombre, loin d'être un produit logique est plutôt un auxiliaire puissant de la logique, et qu'il faut chercher son origine ailleurs, c'est-à-dire directement dans la forme transcendente, et dans les schèmes de réalité). Au contraire, la compréhension et son abstraction n'en exigent qu'une application. Rien d'étonnant qu'on ait songé (tel Hamelin) à refuser à l'extension le droit de représenter le concept, et qu'on n'ait voulu voir celui-ci qu'à travers la compréhension *essence des choses*. Voilà, pour cette vue, la *puissance* des choses dégagée véritablement de toute singularité, donc de toute existence, et qui cependant garde à sa manière la réalité : c'est la raison d'être de la science. On peut accepter cela, mais à la condition de se souvenir que la compréhension n'est pas, elle non plus, primitive, immédiate ; qu'elle est le résultat d'un jugement qui applique la forme sur une matière, elle-même déjà fabriquée : l'habitude. Le donné, c'est l'unique absolu du moment présent (transcendental) qui s'impose immédiatement dans l'événement, dans l'objet, et dans la conscience empirique. Tout le reste se construit.

Antinomie de l'Extension. — Le caractère précaire de cette construction se manifeste par certaines contradictions irréductibles, inhérentes à l'allure elle-même des notions. Il arrive en effet que cette application de la forme, de l'absolu, à la matière prétende lui donner des propriétés qui ne s'accordent pas avec celles qu'elle possède originellement. On rencontre ainsi une antinomie dont l'irréductibilité prouve suffisamment l'éloignement de la notion par rapport au donné fondamental, le point de départ, le Cogito.

Par exemple, lorsque les extensions sont comparables, on doit dire d'une part qu'elles sont équivalentes, puisque la forme absolue leur donne la même propriété d'infini, et d'autre part que le nombre des individus des concepts de moindre extension est plus petit que celui des autres. Il y a plus d'hommes que d'Européens, plus d'Européens que de Français, etc. Et cependant les extensions de tous les concepts sont formellement les mêmes. Qu'on se tire de cette difficulté en signalant l'équivoque qui s'attache au nombre, suivant qu'il

est compris sous le biais de la forme ou sous celui de la matière, c'est bien permis; mais comme l'emploi du concept exige la collaboration de la forme et de la matière, la contradiction n'en existe pas moins. On peut masquer cette faiblesse de l'extension en réunissant, comme le faisaient les scholastiques, en une seule notion le total et le singulier. Mais c'est un artifice inutile, qui cache d'ailleurs les véritables rapports du *un* et du *tous*.

La véritable solution humaine de cette antinomie se trouve dans la théorie des ensembles de Cantor, qui emploie forme d'une part, et matière de l'autre, suivant la vraie nature de l'une et de l'autre et sans demander à aucune ce qu'elle ne peut fournir. Cette solution conjugue d'ailleurs cette antinomie avec celle de l'infiniment grand. Il n'y a pas lieu de s'en occuper davantage.

Antinomie de la Compréhension. — La compréhension n'y échappe pas plus. A première vue, elle exprime l'essence du concept, c'est-à-dire cette manière de *substance* qui fait qu'un concept non seulement est ce qu'il est, mais *reste* ce qu'il est. Car il n'en va pas de lui comme de l'objet dans le temps, à propos duquel on peut toujours et l'on doit quelquefois imaginer un changement. Par le fait que le concept échappe au temps, et que de plus la forme le fixe ainsi dans l'éternité, il entraîne avec lui une certitude absolue de non-changement. Non seulement toutes les philosophies qui ont mis les Idées en évidence en sont arrivées là très vite, mais cette fixité absolue est une condition fondamentale de la connaissance du non-présent, et en particulier du non-vécu (passé ou avenir). Par exemple, c'est une condition formelle inéluctable de la méthode expérimentale. Or cette certitude est contredite par la matière de la compréhension, qui étant du domaine sensible ne connaît rien d'abord de cette fixité. Comme nous ne surprenons jamais l'essence que par la singularité de ses actualisations et que nous pouvons ainsi comparer directement ou indirectement le présent et le non-présent, nous pouvons être amenés à constater que l'essence d'un concept a changé. Nous parlons d'évolution (unicité dans l'histoire). Mais l'immutabilité des essences étant une condition de la pensée, nous faisons immédiatement de cette évolution constatée, la matière d'une nouvelle loi, même si nous n'avons qu'un exemple. Ainsi de suite. C'est la solution humaine de cette difficulté.

Concept et Jugement. — Nous disons que le concept est le produit d'un jugement parce que la forme intervient et qu'il est entendu que cette intervention doit être le fait de la conscience transcendente. C'est là une manière de parler, qui respecte les résultats de l'analyse du concept lui-même, puisque jusqu'à plus ample informé, ce n'est

qu'un mot. La *conceptualisation* est donc une notion acceptable, à condition de la ramener à l'activité de la conscience transcendente.

Cette activité apparaît mieux dans un cas tout différent, lorsqu'il s'agit non plus de la création du concept lui-même, mais de sa liaison avec d'autres concepts. Cette liaison s'exprime par l'entremise de la copule (est) qui, nous avons eu l'occasion de le montrer, est la manifestation de la forme transcendente et qui fournit aux notions considérées comme un fond de tableau où elles se lient, s'opposent et se subordonnent. La distinction que nous avons faite de la forme et de la matière doit étendre ce sens de la copule à toutes les opérations que l'analyse démontre en y découvrant l'apport de ces deux éléments. Ici, l'analyse classique, tenant compte de l'unité transcendente donne la proposition (où s'allient plusieurs concepts par la copule) comme antérieure aux concepts liés : le concept devient alors un produit de la décomposition du jugement-proposition. La théorie est vraisemblable, parce qu'en fait on ne pense pas un concept isolé, et surtout parce que le concept n'est qu'une des notions et assez éloignée du donné fondamental, qu'on peut ainsi lier dans un jugement à d'autres notions. Peu importe : il suffira de ne point confondre le jugement qui crée le concept par induction de la collection ou de l'habitude, avec celui qui le lie à d'autres concepts, ou avec celui qui le tire de cette liaison supposée donnée d'abord.

Induction et Déduction. — On comprend alors très aisément les rapports de l'induction et de la déduction. Elles ne sont pas sur le même plan, bien qu'elles manipulent toutes deux des concepts et des singularités. L'une a trait aux relations en général, et considère ces relations comme des phénomènes, à étudier comme d'autres, bien que ce soient des pensées de choses : la déduction lie plusieurs concepts ou propositions, mais après que ces concepts ont été créés. Au contraire, l'induction crée ces concepts. C'est une opération antérieure à la déduction et qui la rend possible. Il ne faut donc pas se tromper sur le sens du mot formel qu'on emploie à leur propos. Pour la déduction, il signifie seulement qu'on ne tient pas compte de la matière des notions considérées, et que la correction du raisonnement n'a rien de commun avec la vérité des propositions (correspondance avec le réel) manipulées. Les logiciens se servent de cette néglexion quand, pour donner des exemples de raisonnement, ils substituent à la désignation du concret de l'expérience (homme, Socrate, mortel) des lettres (*a*, *b*, *c*). D'où l'illusion de certains que la Logique serait dans un certain sens sœur de l'algèbre. Pour l'induction, le mot formel a d'abord ce sens : on induit, sans avoir à tenir compte de la vérité du singulier d'où on part, à plus forte raison de celle de l'universalité où on arrive. Nous voulons dire qu'on peut bien alors perdre

son temps, mais que l'opération a lieu sans qu'on ait besoin de l'expérience. D'où la nécessaire distinction de l'induction et de l'hypothèse, analogue à celle de la correction du raisonnement et de la vérité de ses composants. Mais à côté de ce sens, le mot *formel* en comporte un autre, qui nous fait pénétrer davantage dans la structure même de l'opération, et qui est précisément l'application de la forme transcendente à l'habitude. De ce biais, l'induction est toujours correcte, car c'est une opération qu'on fait ou qu'on ne fait pas ; la faire à faux, c'est encore la faire complètement, le faux ne portant que sur la correspondance de l'affirmation universelle avec le phénoménal.

Cette dissymétrie est liée à une autre différence. La déduction, en tant qu'opération formelle, est une opération certaine : on peut toujours affirmer d'un élément ce qu'on sait ou croit savoir de tous en bloc. Du moment qu'on néglige la correspondance avec le réel, il ne reste qu'une certitude d'inclusion de l'un ou de quelques-uns en nombre fini (singuliers) dans la totalité (de tous), certitude que nous donne une *intuition logique* immédiate : il y a donc une science possible de la déduction comme telle, indépendante de ce qui est déduit, et le point d'arrivée c'est toujours, plus ou moins tard, le singulier, qui seul soutient la connaissance.

Il n'en va pas de même de l'induction. Sans doute, on peut bien poser la distinction de la forme et de la matière, comme pour la déduction ; nous venons de le faire. Il le faut même pour rendre plus complète l'analyse de la connaissance. Mais cette néglexion du réel apparaît sans intérêt, parce que le seul intéressant, ou du moins le premier intéressant (qui soutient tous les autres) c'est le singulier que précisément l'induction nous fait abandonner. Il est sans intérêt de noter que, un a étant b , tous les a sont b , si l'on prétend laisser de côté ce que sont réellement a et b dans le phénomène. Aussi d'une part, la logique formelle ne retient pas l'induction comme un de ses chapitres. D'autre part, le théoricien des sciences refuse de distinguer l'induction de l'hypothèse (ce qui le conduit d'ailleurs à certaines confusions). Cette distinction n'a de sens en effet que pour une critique transcendente de la connaissance.

Pour mettre les choses au point, il faut ne pas oublier que la déduction n'est possible (en nous tenant au formel et à la néglexion du réel) que quand a joué l'induction. Stuart Mill a raison de dire que l'expérience (sensible) ne nous donne pas le droit de dire que tous les hommes sont mortels. Ce droit, c'est nous qui le prenons, transcendentalement. Sans quoi, ni l'avenir, ni le non-vécu n'auraient de signification. La déduction ne comporte par elle-même aucun risque, mais elle subit celui qu'encourt l'induction qui la précède.

La Loi scientifique et le Principe des Lois. — La loi scientifique

est l'affirmation d'un rapport de concepts. Le formel de ce rapport s'exprime par la copule, qui ne joue aucun rôle dans l'établissement de la loi. Le matériel du rapport est l'objet de la recherche scientifique. On verra au prochain chapitre comment les procédés du savant relèvent de la critique de la connaissance ; mais on comprend déjà que le risque inhérent à l'induction oblige le chercheur à des tâtonnements. La liaison de deux éléments, évidente dans une ou plusieurs observations de départ, n'est pas assurée universellement ; il faut essayer. Le génie trouve juste, plus ou moins vite. Mais, abstraction faite de ces tâtonnements qui portent sur la matière, le double formel de l'induction subsiste et constitue l'armature de la connaissance scientifique. Exprimé, il donne le principe des lois, qui affirme *A PRIORI*, par conséquent comme une règle de la création du monde, qu'il y a des lois, c'est-à-dire des rapports constants entre les phénomènes. En d'autres termes, il affirme qu'il y a des concepts et qu'on ne le comprendrait pas sans cela. La constance ici manifeste l'unicité transcendente que le jugement applique à l'habitude. C'est bien un principe *a priori*, car seul, il permet la recherche des formules, matière des lois. Sans lui, on n'en aurait même pas l'idée. L'empirisme ne peut expliquer que les habitudes.

Lorsque dans cette formule matérielle le temps intervient par la notion d'intervalle ou de succession, ce principe prend le nom de principe de causalité ; sinon, de communauté. Ces distinctions sont vraies, mais n'ont plus qu'un intérêt historique. Elles serviront cependant à montrer d'une autre manière que ce qu'on appelle la causalité de la cause n'est pas du tout assurée par la puissance *intratemporelle*, mais par la virtualité de la matière de la loi.

Le principe des lois est absolu, inéluctable. Lorsque la constance qu'il permet d'affirmer *a priori* entre les qualités produites dans l'observation est démentie par l'expérience, on ne dit pas que c'est lui qui est faux. On fait retomber sur la matière, sur le sensible, l'origine de cet échec. Ou bien on dit qu'on s'est trompé d'hypothèse et l'on recommence sur de nouveaux frais. Ou bien on admet que le changement constaté ne correspond pas à une erreur, mais tient à la nature sensible du phénomène (évolution). On change alors le contenu de la loi pour en conserver l'aspect formel indispensable et on englobe dans la formule nouvelle, comme un élément qualitatif semblable aux autres, la succession de ce changement. Plus même, on introduit la notion de répétition, même dans les cas où elle semble d'abord absente, car la répétition permet l'intelligence de la loi en extension. Par exemple, les applications du principe de Carnot sont multiples et de ce biais, c'est bien une loi ou sens défini plus haut. Mais si l'on veut considérer l'univers dans son ensemble, on doit dire que l'irréversibilité, qui se répétait dans chaque expérience singulière,

devient unique, puisqu'il n'y a qu'un univers. La loi reviendrait donc à la constatation d'un événement singulier. Mais alors, on dépasse cette étape, et tout en déclarant qu'il n'y a qu'un monde, on parle de son essence comme si cette essence devait se distinguer en tant qu'universelle de cette application singulière. Mouvement d'esprit inévitable. De même pour l'évolution des espèces vivantes. Il y a des *lois* de l'évolution, et chacune rencontre une multitude d'applications, multitude qui justifie son aspect de loi, d'autant mieux que la formule se vérifie par la répétition des expériences. Mais si l'on considère toute la matière vivante dans son ensemble, on ne devrait plus parler que de constatation, puisqu'elle est unique, et que son évolution est un *événement* comme les autres, dans le cours du temps. On dira cependant qu'il est de son essence d'évoluer, à tel point qu'on n'hésitera pas à induire, par exemple, de ce que nous connaissons sur terre à ce que nous ne connaissons pas sur les autres planètes. Et quand l'induction ne serait plus possible, parce que l'imagination ne pourrait plus fournir de ces répétitions, nous parlerions cependant encore d'essence.

Nous déterminerons encore mieux l'allure a priori du principe des lois en rappelant que la discrimination des schèmes est arbitraire, et que par conséquent, ce principe, tout en exigeant une matière, c'est-à-dire une formule dont les éléments soient sensibles, est incapable par lui-même de suggérer une quelconque de ces formules. C'est cette distinction nécessaire et trop oubliée qui crée tous les malentendus et même les erreurs et les querelles à ce sujet. Que le principe soit a priori et non-sensible (en dépit de l'habitude qui est la matière sensible du concept) ne signifie pas que les formules qui le manifestent soient de même nature, c'est-à-dire indépendantes de toute expérience continue et sensible. Au contraire, on ne saurait donner aucune formule sans consulter le sensible de la perception.

Les mathématiques ne font pas exception. Si leur matière, comme on l'a vu plus haut, reçoit en tant que telle, et grâce à l'influence de la surface originaire visuelle, l'influence de la forme, *c'est à un autre titre que celui qui nous intéresse en ce moment*, et leur déterminisme est d'abord de même nature que celui des autres sciences. C'est dire qu'il y a de l'induction en mathématiques, et bien plus même que Poincaré a pu le dire. Autant qu'ailleurs et à chaque démarche nouvelle de la pensée. Ce qui la masque, c'est son expression, le plus souvent implicite (comme la substitution des lettres aux chiffres, en arithmétique ou en algèbre), et surtout la possibilité, grâce à cette élaboration de la matière par la forme, d'achever complètement la vérification de la loi supposée. C'est dire encore, ce que l'on sait déjà, que le mécanisme ou l'arithmétisme (énergétisme) ne sauraient résulter du déterminisme comme tel. On aurait pu imaginer d'autres hypothèses

et d'autres reconstructions du sensible de l'univers, et le déterminisme aurait gardé la même nature.

On voit par là que les concepts, et tout ce qu'ils apportent dans la connaissance (lois, principe des lois, déterminisme) peuvent enrichir ce que nous avons appelé la seconde assise de la Raison Constituante. Ils interviennent en effet, non plus seulement comme des choses du monde, mais comme des moyens, des outils, capables de nous aider dans la recherche de la vérité, et de la valeur, en tant que la connaissance de la valeur et sa réalisation dépendent de la vérité. Ils viennent, élaborés et soutenus par la forme pure, constituer des cadres qui s'enrichissent eux-mêmes à mesure qu'ils servent. Et nous disons seconde assise, parce que ce ne sont pas des formes pures, non-sensibles, mais des complexes.

Mais alors, puisqu'une partie ou un aspect du sensible est ainsi passé du rang de chose connue comme vraie (raison constituée) au rang de cadre constituant, rien n'empêche de laisser ou de faire passer le reste à la même dignité. Non certes avec autant de certitude que la forme pure ou les concepts, comme tels, mais, et surtout grâce au temps, avec de plus en plus d'assurance : ce que l'on sait doit servir d'instrument pour découvrir ce que l'on ne sait pas encore, pour l'éclairer. L'opposition de raison constituante et de raison constituée n'est plus alors une opposition de choses, mais une opposition d'attitudes. La meilleure illustration de cette remarque se trouve dans la hiérarchie des sciences d'Auguste Comte, où chaque science plus avancée sert à faire mieux comprendre la suivante, et où une discipline fait d'autant plus de progrès qu'elle est plus capable de s'insérer dans les cadres fournis par celle qui l'ont précédée dans l'histoire. D'où l'on voit finalement qu'une troisième assise sera formée par les mathématiques. Mais il est intéressant de ne pas confondre ce qui est supporté avec ce qui supporte.

Induction et Perception. — Nous avons laissé croire que pour induire, il fallait provoquer une habitude, c'est-à-dire une *répétition de singularités*, soit que ces singularités fussent discrètes et qu'il s'en formât une image générique spontanément, mais ultérieurement, soit que cette habitude se créât automatiquement à la manière dont l'a décrite M. Bergson. Or il arrive qu'une conjecture jaillisse lors d'une seule perception, conjecture que le mouvement d'induction transpose immédiatement en hypothèse, c'est-à-dire en loi supposée, déclenchant ainsi le cycle de la méthode expérimentale. Comment cela est-il possible ?

Il faut se souvenir, pour le comprendre, que la perception souffre l'analyse de deux manières (comme tout état de conscience). Ou bien elle est la perception transcendente que l'introspection saisit en

la plaçant dans le présent empirique, avec son unité et son unicité, et de ce biais, il est évidemment impossible de découvrir quoi que ce soit qui ressemble à une habitude. Ou bien, la perception, ainsi replacée dans un moment du temps, le moment présent, peut être considérée comme l'actualisation d'une matière qui n'est autre chose que l'habitude. De ce biais, percevoir, c'est *offrir à des habitudes l'occasion de s'actualiser*, et de remplir ainsi le moment présent. Ce n'est donc pas la sensation du moment qui actualise les habitudes, ou du moins en tant qu'elle est sensible, car ce ne serait que du sensible qui ferait double emploi avec du sensible. On saisit ici et d'une autre manière, la nécessité méthodique d'une filiation des notions et la distinction des attitudes, en *étageant* dans l'ensemble des composés de la connaissance, la perception, transposition immédiate de la connaissance transcendente du réel, et la perception point d'arrivée d'une habitude. C'est de ce biais seul que s'explique l'induction à partir d'une seule perception. En fait, les personnes dont on dit qu'elles sont expérimentées profitent d'une multitude d'expériences passées, confondues en habitudes, et ainsi naturellement prêtes à encadrer l'occasion : ce sont en général les plus savants qui comprennent le mieux un cas singulier. Il est vrai qu'à cet avantage correspond l'inconvénient de la routine. Mais en ce qui concerne le quotidien, c'est la routine qui a raison. Et si les jeunes sont plus disposés en général à la trouvaille, c'est justement parce que leurs habitudes ne sont pas encore assez tyranniques. On peut donc dire, pour en revenir à notre propos, qu'il y a une induction toute prête dans toute perception. On ne perçoit pas sans concept.

Concept et mot. — Le concept étant insaisissable par lui-même, ne pourra être saisi et manipulé que par un substitut. La nécessité des communications sociales impose ici les signes du langage, les mots, qui finissent par prendre la place des concepts dans la manipulation qu'on doit faire de ces derniers. Le langage jouera donc à l'égard du concept un double rôle : celui de signe à chose signifiée (et la volonté intervient pour assurer et maintenir le lien), et celui de substitut actuel d'une virtualité. Il est pour ainsi dire, à cause de cela, plus éloigné de ce qu'il représente.

En toute rigueur, le mot n'est qu'une qualité qui rentre dans la compréhension du concept; mais elle n'est pas réelle au même titre que les autres. La proposition qui le lie aux qualités signifiées, et d'ailleurs désignées également par d'autres mots s'appelle *définition*. Comme il ne s'agit que de signes, il faut, pour éviter l'erreur, confrontation réelle entre les mots et les qualités notées, confrontation non seulement singulière, mais répétée suivant les règles de la méthode expérimentale.

L'émission du mot, objet réel, auditivo-musculaire, correspond à l'actualisation d'une virtualité physiologique, et en tant que telle peut se passer de la conscience du parlant. (L'actualisation se faisant alors grâce à la conscience de celui qui écoute). Le comportement d'un animal qui parle, d'un perroquet, est exactement comparable à l'exercice de toute autre fonction. C'est pourquoi tous les auteurs sont d'accord pour refuser le nom de langage à de telles manifestations : c'est en effet le sujet pensant et sa volonté qui mettent l'unicité de l'actuel dans l'objet perçu.

Concepts et Essences individuelles. — La singularité, l'actualité d'une part, le concept d'autre part, constituent deux notions qui apparaissent comme les extrêmes de la réalité phénoménale. Entre ces extrêmes, l'objet dans le temps, l'individu fait figure d'un intermédiaire parce qu'il présente suivant les besoins l'aspect de l'un ou de l'autre. Singulier, il l'est par l'ensemble des moments discrets qui composent son unique succession. Concept, ou d'allure conceptuelle, il l'est par la liaison de ces moments, dont la matière, confondue par l'exclusion automatique des singularités et grâce à la ressemblance physiologique donne une habitude. Cette habitude prend alors le nom de familiarité.

Rien n'empêche l'induction de jouer sur cette familiarité, et de donner un concept, une essence individuelle. Il faut même dire que cette construction secondaire des individus est indispensable pour lier dans le moment l'intelligence du singulier à celle du concept libre. C'est ce qui pousse l'empirisme à donner comme *primitifs*, sous le nom de monde l'ensemble de ces objets qui durent dans le temps. Les singularités temporelles d'une part, les concepts libres d'autre part, sont créés d'après eux. Nous savons qu'en vertu de la prééminence de la conscience transcendente et du privilège bergsonien, il faut dire autre chose, mais il n'en est pas moins vrai que sans cet intermédiaire, la connaissance et la science seraient impossibles : c'est toujours par l'étude des objets dans le temps que commence celle des lois, même s'il faut par la suite s'en délivrer.

Auguste Comte appelle sciences fondamentales les sciences qui n'ont pour objet que les concepts *libres*, telles les mathématiques, la physique, en tant qu'elle étudie, par delà les objets singuliers dont elle est obligée de se servir, les qualités élémentaires ou dérivées, d'après ses recherches, des élémentaires : chaud, froid, lourd, lumineux, etc..., la chimie, en tant qu'elle étudie en général la structure de la ou des matières dont les objets sont constitués, ou la biologie, en tant qu'elle étudie la matière vivante, au delà des individus qui lui servent d'objets d'observation et d'expérimentation. A ce compte, l'astronomie n'est une science fondamentale que quand elle substitue à l'étude des astres

nommément désignés et de leurs mouvements périodiques (cette périodicité étant la matière d'une loi de l'*individu*), l'étude de la matière en général et de sa liaison à ses propres mouvements. Les lois de Képler sont des lois *individuelles*. Mais la loi de Newton, ainsi que la formule du principe d'inertie sont des lois universelles, libres de toute individualités temporelles. Alors l'astronomie, mécanique céleste, n'est plus qu'une partie et même une application de la physique, même si elle a dû précéder dans l'histoire l'apparition de la physique. Ce n'est plus une science fondamentale. La preuve en est dans l'existence de l'astrophysique, de l'astrochimie (et demain sans doute, de l'astrobiologie), qui sont nettement des applications de la physique et de la chimie à des objets dans le temps (corps célestes individus). Ce qui trompe ici ou risque de tromper, c'est l'importance considérable de l'astronomie dans l'histoire de l'humanité. De plus l'étude des mouvements célestes a permis, par l'ampleur de ces mouvements, la découverte et la vérification des lois de la mécanique générale (c'est une des causes de cette importance), tandis que les lois de la physique et de la chimie ont été trouvées par l'étude des individus terrestres. On rétablira facilement la hiérarchie. Toutes les sciences sont nées de l'étude d'individus, les unes dans le ciel, les autres sur terre. Puis les premières ont aidé à connaître le mouvement sur terre, les secondes ont fait connaître la nature des corps célestes.

Une mention spéciale sera faite à propos des objets irréversibles, c'est-à-dire ceux dont le développement ne fournit pas la répétition d'états semblables. Nous en avons parlé plus haut.

CHAPITRE XIV

L'ACTION COMPLETE

Les deux aspects du réel : Chronologie et Science. — Mettons bien en évidence l'unicité de l'événement, et notons que c'est autant l'imagination que la perception qui doit entrer en compte. Nous avons surtout parlé de la perception parce qu'il faut voir en elle la source du réel (observation). Mais nous devons lui adjoindre l'imagination, parce que ses données liées au perçu par des règles dont nous allons voir le détail, doivent être considérées comme le prolongement du réel au delà de la sensation. La bataille de Marengo, tout comme celle de Poitiers, est aussi réelle que ce qui se passe sous mes yeux. A propos du temps, nous avons marqué l'arbitraire de l'intervalle temporel qu'on appelle le présent (à présent). De ce biais, la chronologie apparaît comme un aspect du réel phénoménal, l'ensemble des événements réels ou considérés comme tels à partir de l'un d'entre eux, que soutient le privilège bergsonien (le présent), et un événement, c'est un ensemble de qualités soumises à l'unicité d'un moment temporel. Nous savons comment cette unicité, qui provient du transcendantal, donne à l'événement, par son caractère absolu, cette fatalité qui a frappé l'esprit des hommes, dès qu'ils ont commencé à philosopher, c'est-à-dire à penser.

Nous disons d'autre part, aspect du réel, parce que c'est la conscience transcendente qui le soutient, comme elle soutiendrait d'autres aspects, s'il y avait lieu (il y aura lieu). Pour l'attitude empiriste, le monde chronologique n'est pas un aspect du réel, mais le réel lui-même.

L'histoire n'est qu'une chronologie ordonnée d'après certaines règles, qui n'ont rien à voir avec cette origine. Par conséquent, si l'on ne tient compte que de cette unicité originaire, tout doit être daté, tout, dans le monde, est susceptible de l'être, soit directement, si l'événement est admis comme réel, soit indirectement, par l'intermédiaire d'une pensée empirique réelle, qui a soutenu sa fantaisie. L'histoire ne devra donc pas être réservée comme l'usage semble le faire prévaloir, aux événements qui intéressent l'humanité. Elle sera éten-

due à toutes les données dont s'occupe d'un autre biais la science, c'est-à-dire à tout. Faire une expérience de physique est un événement physique autant et plus que sociologique, et il n'y a plus rien de sociologique dans l'éruption d'un volcan.

On écartera également la notion d'*importance*, critérium variable avec les individus, dont ne se soucie pas l'unicité transcendente. Par exemple, on entend sous le nom d'histoire des mathématiques le récit de la découverte des théorèmes principaux de nos traités, le rappel du mouvement même des progrès, mais considéré seulement dans l'esprit des inventeurs. C'est une manière commode pour les historiens de la civilisation, mais il faut bien admettre cependant que le travail du dernier des écoliers d'aujourd'hui ou d'autrefois occupe un moment du temps, daté, et qu'à ce titre, il a autant de signification de réalité que le plus remarquable des ouvrages de Lagrange ou de M. Eistein. De la même façon, quand nous lisons, dans une vieille lettre de rémission, que le 21 juillet 1463, un berger de Villacoublay tua de son bâton ferré un des francs-archers qui l'avaient blessé et lui avaient ravi ses brebis, voilà un événement sans pittoresque (nous ne refuserions pas d'ailleurs le propos de Carlyle à propos de Richard Plantagenet) qui a autant de réalité que la mort de Louis XVI ou le couronnement de Napoléon I^{er}.

L'érection du concept, en tant que virtualité absolue et libre, fournit un autre aspect du réel phénoménal, qu'on appelle la science, ensemble de lois, c'est-à-dire d'affirmations de rapports entre les concepts. Et de même que tout est susceptible, d'un certain biais, d'être daté, de même du biais scientifique, tout est susceptible d'entrer dans la formule matérielle d'une loi. Notre ignorance ne doit pas nous duper. La naissance des sciences dans le cours de l'histoire ne fait donc que mettre au jour une connaissance plus certaine des lois, mais elle n'invente pas la notion de loi : elle l'applique à un ordre d'événements qui jusqu'alors était resté incompris, soit simple matière à constatation, soit plutôt matière de lois confuses, d'où la notion de légalité se dégageait à peine ou à faux. La science est donc la discipline des virtualités, comme la chronologie (puis l'histoire) est la discipline des actualités (singularités), et il s'agit DU MÊME MONDE considéré d'un biais, puis d'un autre biais, parce que c'est la seule conscience transcendente qui soutient le tout.

L'événement en tant que soumis à l'unicité transcendente est *fatal*. Mais en tant qu'il est soumis à cette même unicité par l'intermédiaire de la loi, il est *déterminé*. Fatalité et déterminisme sont donc des notions fort différentes, bien qu'elles s'appliquent toutes deux au monde. On surprend bien ici la naïve erreur de certains savants qui pensent que le déterminisme est *prouvé* (c'est le mot qu'ils emploient) par la réussite des prévisions. Ils confondent forme et matière. Cette

réussite prouve l'exactitude des formules matérielles employées, et ils sont seuls juges (un philosophe n'a pas à en décider). Mais l'emploi de ces formules et la prévision elle-même ne sont possibles que par la forme, qui, transposant l'habitude en concept, permet d'une part la constitution de la loi comme loi, et d'autre part les notions d'avenir et de non-vécu.

On a vu plus haut la définition du hasard : la division arbitraire d'un événement, et le rapprochement sans explication (sans intervention d'aucune loi) de ses parties, chacune considérée alors comme un événement distinct. Le hasard est donc une notion positive, et il y a toujours du hasard, comme il y a toujours de la fatalité et du déterminisme. On peut appeler *contingence* la propriété d'un événement singulier dont on ignore encore le déterminisme scientifique. Par conséquent il ne peut y avoir de contingence qu'en ce qui concerne d'une part la formule matérielle de la loi qui expliquerait la nature de l'événement et d'autre part la connaissance de son sensible, qui expliquerait son existence présente, par déduction à partir de cette loi. En d'autres termes, la contingence n'est pas une notion absolue qui s'amenuiserait de plus en plus, suivant les disciplines, à mesure par exemple de la simplicité des notions, pour laisser la place d'un côté (logique et mathématiques) à une rigueur absolue, de l'autre (psychologie) à une liberté (contingence maxima) réservée à l'individualité psychologique. Non. L'empire de la forme est absolu, parce qu'elle est l'absolu lui-même : il y a plus de contingence, si l'on veut, dans une révolution que dans une réaction chimique, mais c'est parce que la chimie est plus avancée que la sociologie. Mais il y a autant de déterminisme dans les deux phénomènes.

On peut résumer par le tableau suivant les liaisons et les oppositions de la science et de la chronologie (histoire).

HISTOIRE OU CHRONOLOGIE

Ensemble d'événements.
Unicité de l'événement.

Actualité, singularité.
Une fois (ou plusieurs fois discrètes).

Enonciation par l'indicatif
présent,
passé,
futur.

Fatalité.

SCIENCE

Ensemble de lois.
Unicité de la loi. La loi, affirmation d'une possibilité (virtualité) de répétition de l'événement (passée ou future).

Virtualité.

Toujours. (Jamais).

Enonciation par l'indicatif
présent seul
(extra-temporel).

Déterminisme.

Cette comparaison de la loi et de l'événement, de l'histoire et de la science, semblera paradoxale, parce qu'on a pris l'habitude de définir l'événement, non par l'unicité formelle, mais par sa matière, en mettant en évidence l'infinie richesse de ses détails. La loi semble en effet d'une matière plus simple, puisqu'elle est le produit d'une abstraction, qui néglige les détails particuliers. C'est vrai, mais si l'on se demande comment doit être comprise l'expression : détails particuliers, on comprend que le problème n'est pas résolu et qu'il faut en venir à l'unicité fondamentale.

On peut considérer un événement comme une rencontre, une intersection de lois, mais on risque l'erreur. Car on laisse croire qu'il faut plusieurs lois, dans cette occasion. Or le vrai mot, c'est *actualisation* et dès lors, une seule loi suffit. D'ailleurs, intersection de lois peut être encore loi (par exemple dans une résolution d'un système d'équations, chaque équation figure une loi, et l'équation résultante, intersection des données, est encore une loi, que l'application numérique seule actualisera).

Voyons alors quel peut être le facteur de cette actualisation.

Dissymétrie de la Science et de la Chronologie. — La réalité phénoménale primitive, ce n'est pas la loi, c'est l'événement. La loi est un produit assez lointain dans la filiation des notions. Pensée en compréhension, elle procède de deux mouvements successifs et en apparence simples inverses l'un de l'autre : la désactualisation de l'événement, c'est-à-dire l'apparition automatique de l'habitude, puis sur cette habitude, la réapplication de la forme transcendente. Pensée en extension, elle procède de la multiplication infinie des cas singuliers, où l'unicité absolue s'applique non sur une habitude, mais sur une collection, en nombre fini.

On déduira de cette dissymétrie entre loi et événement, la certitude qu'on ne saurait passer de la loi à l'événement comme on passe de l'événement à la loi.

Mais que signifie passer ? Voilà un *passage* qui ne saurait être temporel, empirique, puisque l'une des deux attitudes place un des points de départ dans le temps (l'événement) et l'autre, en dehors du temps (la loi). Ce n'est donc pas un passage susceptible d'être daté, car la loi serait alors dans le temps comme loi, ce qui n'est pas vrai. Et d'autre part, si l'on veut le qualifier d'intemporel, ce ne peut être à la manière de la loi, puisqu'il s'agit de revenir de la loi à l'événement. Autrement dit, il faut que si *quelqu'un* ou *quelque chose* passe ainsi d'un aspect à l'autre, il soit non seulement en dehors du temps, mais en dehors du monde, pour dominer ces deux aspects. Le mot de *en dehors* est une métaphore inévitable (la donnée visuelle de surface

et d'espace joue nécessairement un rôle important dans l'explication de ces abstractions, comme toujours).

Il n'y a que l'attitude transcendente qui puisse ainsi faire comprendre le vrai de cette métaphore, et soutenir la balance entre les deux points de vue, il n'y a que la conscience transcendente qui puisse ainsi *passer* de l'un à l'autre. Les métaphores sont dépassées alors, parce que c'est le transcendantal qui revient en cause ici. Plus tard nous verrons comment il se transpose en sujet (c'est moi, dis-je, qui passe de ceci à cela). Mais c'est une usurpation, qui, si légitime qu'elle soit, et si inévitable, est bien postérieure, et elle ne fera pas illusion.

Nous pouvons appeler LIBERTÉ cet aspect de la conscience transcendente, par lequel nous comprenons ce passage, par delà le phénomène, d'un aspect à l'autre du monde qu'elle crée. Nous dirons donc liberté transcendente ou libre-arbitre. Ce n'est pas la seule manifestation, et déjà, le fait même de dire que la conscience crée le monde suppose cette domination. Mais le passage de l'événement à la loi est plus à même de mettre en évidence cette fonction de création. Et l'avantage didactique de cette première définition de la liberté, c'est de présenter l'acte, l'acte humain par excellence, comme un acte, et de ne pas présenter l'être libre comme un Dieu inerte et étranger pour ainsi parler aussi bien à sa propre activité qu'à la matière qu'il anime. Il est bien sûr qu'en toute rigueur, le Tout est libre, puisqu'il est unique. Mais c'est là une liberté vide, stérile, et d'ailleurs simple transposition sur le plan de l'absolu d'une notion assez naïve et très éloignée dans la filiation : le fait de n'être pas gêné. Le difficile est de comprendre que cette forme transcendente, tout en étant différente de la matière, ne peut s'en séparer, et que la liberté qu'elle soutient doit aussi prendre appui sur la matière qu'elle organise. La distinction de science et de chronologie (histoire) nous en impose d'abord la meilleure occasion.

Il y aura alors deux sortes de cette liberté : l'une qui va du singulier au concept, et que nous avons nommée induction, l'autre qui revient du concept à l'actuel et que nous nommerons ART ou TECHNIQUE.

Il n'y a pas symétrie entre l'actuel et le virtuel : nous savons que le primitif, c'est l'actuel, le singulier. L'aspect virtuel est secondaire. Non seulement il est postérieur à l'actuel, et il n'aurait aucune signification sans ce dernier, mais le passage de l'actuel au virtuel ne vaut que par ce retour du virtuel à l'actuel. Cette délivrance dont jouit le concept, la loi, le virtuel, l'idée, par rapport au singulier est en réalité factice. Non que le nominalisme soit acceptable, mais la naissance du concept et son usage restent une aventure intérieure, dont le cycle se déroule en débutant et en se terminant par l'actuel seul. C'est sans

doute pour cela que l'induction n'apparaît pas, ordinairement comme un aspect de la liberté. Pourtant, il est très net, et on peut dire que le résultat de toute induction est une véritable valeur, en tant que produit de cette liberté.

Autre remarque : quand nous parlons de passage, nous entendons bien passage conscient, c'est-à-dire où toutes les opérations de détails sont connues comme telles et susceptibles d'être distinguées les unes des autres. L'induction n'est vraiment induction que si la conscience accompagne pour ainsi parler (nous verrons plus tard la signification précise de ce mot) l'application de l'absolu à la matière habituelle. De même la technique ne doit recevoir ce nom que si le technicien *sait* ce dont il s'agit. Autrement dit, avoir conscience de ces opérations, c'est être capable de les dissocier en leurs éléments, de considérer chacun de ces éléments à part, au moins en tant qu'il joue son rôle, et de connaître le résultat comme un nouvel objet, distingué de ce qui le produit. C'est pourquoi nous n'appellerons point technique le travail des animaux. Les consécutions physiologiques peuvent être agencées chez eux de manière à donner l'apparence d'un travail conscient. On sait même que le *dressage* permet d'obtenir des gestes plus *parfaits* que la simple *éducation* (qui suppose la conscience de l'éduqué). Mais il n'y a plus alors, ni induction, ni déduction, ni art. Les distinctions que nous pouvons faire dans leurs travaux, dans un sens ou dans l'autre, c'est nous qui les y mettons, parce que nous avons conscience de nos propres travaux, auxquels nous assimilons les leurs.

Nous retrouvons ici une difficulté inhérente à l'empirisme et insoluble pour lui, à propos de l'apparition de la conscience dans l'histoire de la matière vivante. Apparition inexplicable. Si on veut cependant en maintenir l'hypothèse — et du biais empirique, on y est obligé — on doit imaginer (autant qu'il est possible d'imaginer l'histoire d'une notion sans histoire) que l'apparition de la forme transcendente (car la pureté de la conscience comme telle se réduit à cela) produit dans la matière, comme une exaltation, un enrichissement qui la fait *sortir* d'elle-même, et créer par exemple le non-vécu, qu'elle est bien incapable d'expliquer à elle seule. Ces mots « exaltation », « enrichissement » sont bien entendu des métaphores, qu'on excusera si l'on sait que la notion est inacceptable. En fait, il faut *analyser* ces notions comme elles se présentent dans la conscience humaine, et nous avons affaire en définitive à un état de conscience composé.

Exemple biologique. — Un exemple fera mieux comprendre cette analyse et permettra de la pousser plus loin.

On sait que la quinine fait tomber certaine fièvre, disons la fièvre, car le détail matériel de la formule ne nous intéresse pas ici. Voilà

donc une loi biologique. Comment y est-on arrivé ? Par induction. Plusieurs cas se sont présentés où la fièvre fut guérie par la quinine. Habitude qui lie la notion de fièvre à celle de quinine. Plaquant l'absolu sur cette habitude, la conscience décide qu'il n'y a qu'une liaison entre ces trois concepts, de fièvre, de guérison, de quinine, de telle sorte que ce qui n'était certain qu'à propos de cas discrets devient affirmé à propos de tous les cas, réels ou non réels (imaginés, imaginables, etc...). C'est dans ce dépassement du vécu et du vivant que vont se tailler l'avenir et le passé non-vécu, en tant que tels, car leur matière est évidemment fournie par le vécu.

Comment maintenant comprendre l'actualisation de cette loi ? Si nous parlions de son actualisation en général, nous dirions sans plus : si c'est vrai en général, ce doit être vrai dans un cas singulier; et le retour à l'actuel ne serait que l'inverse de l'aller au virtuel. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. En disant cela, nous atteignons l'actuel en général, le concept d'actuel (car indépendamment de sa signification dans la connaissance, c'est un concept comme un autre, et désigné par un terme) mais nous n'atteignons pas *un* singulier. Il nous faut donc désigner *ce* singulier. Ce sera l'*occasion* où la loi s'actualisera.

La quinine coupe la fièvre
Voici un fiévreux qui prend de la quinine
Sa fièvre est (ou sera) coupée.

L'intelligence de la technique comporte donc une déduction où se marient une loi et deux affirmations d'actualité, de singularité, l'une n'étant que l'occasion d'actualiser la loi dans l'autre. Mais cette occasion est *indispensable*. C'est si l'on veut une application du *moyen terme* tel que le définit la logique classique. Mais comme il s'agit d'une loi, nous préférons parler d'occasion.

Remarquons que dans l'induction, c'est aussi une occasion qui est le point de départ de l'opération, et qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre le singulier et le virtuel, la loi.

Voici un fiévreux dont la fièvre a été coupée.
(une ou plusieurs fois, mais en nombre fini)
Il avait pris de la quinine
Conjecture (à propos de ces occasions) :
C'est la quinine qui a coupé la fièvre
Puis induction : la quinine coupe la fièvre.

Dans la pratique, on écourte l'expression de cet *aller et retour* :
la fièvre de ce malade est (a été ou sera) coupée,
parce qu'il a pris de la quinine.

Cette phrase peut être comprise comme la prévision d'une vérification d'hypothèse ou comme l'application d'une loi admise comme vraie. Ce *parce que* résume tout, et c'est d'ailleurs à juste titre, un des mots les plus employés. Il ne fera pas croire que la disposition étalée soit inutile pour faire comprendre le mécanisme complet de l'opération.

L'induction est un mouvement de pensée qui semble se suffire à lui-même en ce sens qu'il n'engage pas à l'action. Car l'action se traduit par un geste, singularité qui accompagne dans la conscience actuelle la prévision singulière d'un résultat (en même temps que la conscience de toute l'opération). C'est cette concomitance qui constitue l'expérimentation, et elle est la suite de la seule déduction. Le fiévreux prend *réellement* un cachet de quinine et l'avale. Par suite de la priorité de l'actuel, du singulier, l'induction conduit à une situation pour ainsi dire en l'air. C'est pourquoi l'acte libre apparaît plutôt dans la déduction-technique, collaboration de gestes et d'images de prévision. Si manquent la déduction et la conscience, nous revenons à la simple consécution animale, instinctive ou habituelle, même si l'habitude a été acquise avec la conscience. Si manque le geste, nous revenons à la discipline générale de manipulation des concepts et des singularités, dont le syllogisme de prévision (bArbArA) n'est qu'un cas particulier. On ne peut plus dire que c'est un acte libre, ni dans un cas, ni dans l'autre.

Liberté-Valeur. — Voilà donc l'acte libre en fait. Nous avons dit qu'il est complet. Nous avons sans doute parlé trop tôt. En effet, si nous distinguons la loi, virtualité infinie et son application singulière soit dans la prévision, soit mieux encore dans son application liée à un geste, c'est que l'une ne dépend pas de l'autre, et que ces deux aspects du monde sont réunis, soutenus par quelque autre notion qui les dépasse tous deux.

Eh bien!..., dira-t-on, n'est-ce pas convenu ? N'est-ce pas la conscience transcendente qui joue ce rôle ?

Le mot conscience conviendrait parfaitement si l'acte libre ne comportait que la déduction, car il implique seulement l'ordre de la connaissance et non de l'action. Si on fait entrer en ligne de compte le geste, il ne suffit plus, ou, si en tant que transcendental, il peut et doit suffire, il vaut mieux employer un autre mot, où le geste et la prévision seront liés sous l'unité formelle : c'est la VOLONTÉ. La volonté n'est donc autre que la conscience transcendente, en tant qu'elle unit l'aspect intellectuel et l'aspect actif, en vue d'une *action*. Enrichissement du vocabulaire plus que de la philosophie sans doute, puisque le principal du transcendental reste l'absolu, l'unité et l'unicité.

Mais il est précis et d'ailleurs sera utile quand le sujet aura pris sa place.

Mais ce n'est pas encore suffisant. Par suite du privilège bergsonien, le geste est non seulement présent, mais ne correspond à aucune image, de telle sorte que la liaison avec l'image de prévision exige encore autre chose. Ce sera encore une image, mais non plus de prévision. Ce sera une FIN, un BUT et le caractère de lien que cette image va assumer entre le geste et l'avenir se marquera par une nouvelle notion qui ne sera plus de réalité, puisque le lien véritable est le transcendantal : ce sera une VALEUR. La valeur (ici la valeur morale) est donc l'aspect que prend le transcendantal en tant qu'il assure un lien dans l'action entre sensations (kinesthésiques) et images de prévision.

Revenons à notre exemple : la nécessité de mettre en évidence cet autre aspect de la conscience transcendente que nous appelons la volonté apparaît sans conteste, lorsqu'on s'aperçoit que si le fiévreux ne prenait pas de quinine, sa fièvre ne serait pas coupée, *et cela en vertu des mêmes lois et de la même occasion*. La différence, c'est que justement ils ne seraient plus associés et ne donneraient pas lieu à l'action, et cela de par la volonté qui refuserait d'actualiser la loi. Ainsi l'action dépend, quant au fait même, de la loi et de l'occasion, mais quant au but de tout autre chose que la loi et l'occasion, de la volonté. On surprend bien ici le rôle directeur de la volonté et la manière dont elle transforme une image de prévision en fin.

On peut opposer au moins deux actions possibles, qui matériellement engagent les mêmes éléments (loi et occasion) :

Voici un fiévreux,
Je veux (Je considère comme bon) le guérir.
Or la quinine coupe la fièvre
Je lui ferai prendre de la quinine.
Il guérira.

A quoi s'oppose l'action contraire, que guide le raisonnement suivant :

Voici un fiévreux.
Je ne veux pas le guérir (et c'est là une volonté que je considère comme bonne)
Or la quinine coupe la fièvre
Je m'abstiendrai de lui donner de la quinine
Il ne guérira pas (au moins par mes soins).

De fait le médecin et l'empoisonneur ont fait les mêmes études. Celui-ci même un peu plus sérieuses, pour tâcher d'éviter la sanction sociale.

On déduira facilement de là que la morale ne saurait être une science, pas plus qu'une simple description historique. Car il ne faut

drait pas avancer que l'intention est déterminée par le sociologique, le psychologique ou le physiologique de l'individu. Ce sont là des sciences qui n'atteignent, ainsi que les chronologies ou histoires correspondantes, que la conscience empirique, alors que la conscience transcendente (la volonté, ici) est ce qui soutient et entraîne tout. L'illusion des empiristes est très nette si l'on songe que la conscience empirique a beau être la transcendente (ou son reflet); elle ne l'est qu'en tant que saisie, pensée, donc replacée dans le temps, donc fatale ou déterminée. Le jeu à débrouiller n'est pas un jeu de notions, mais un jeu d'attitudes.

Ainsi donc la liberté se manifeste peut-être encore moins par le fait d'appliquer ou de ne pas appliquer la loi à l'occasion que par la valeur qui décide de l'appliquer ou de ne pas l'appliquer. C'est cette valeur qui est l'armature de l'acte libre, parce qu'elle tient directement au transcendental, soutien universel, et étranger comme tel, supérieur à toute phénoménalité et aux conditions matérielles sensibles de sa réalisation. Être libre, c'est d'abord poser une valeur, soit morale, comme dans notre exemple, soit esthétique, comme dans les beaux-arts, soit religieuse, comme à propos des croyances au surnaturel. Et cette valeur est, comme telle, entièrement étrangère au réel bien qu'elle soit obligée de prendre sa matière en lui. Sans doute, pour comprendre cette liberté, telle qu'elle se dresse autour de la forme et de la conscience transcendente, nous sommes obligés de la transcrire dans un langage empirique, et comme si l'attitude empirique devait lui faire perdre son originalité. Mais comme toujours à travers les mots, il faut remonter à la notion fondamentale.

Nous pouvons ainsi donner de l'acte libre une définition rigoureuse : c'est un acte tel que celui qui l'accomplit, sachant ce qu'il veut, le jugeant bon, connaissant les moyens que la science met à sa disposition (lois) ainsi que les conjonctures (occasion), décide d'appliquer ceux-là à celles-ci, se trouve enfin capable par des gestes appropriés de faire cette application et de rendre réel l'objet de sa prévision.

Il est bien entendu que tout cet ensemble, que le psychologue et le moraliste analyseront plus tard à leur gré, dans l'empirique, doit être considéré sous le signe du transcendental, dans le présent créateur, puisque la liberté qu'il exprime est justement un aspect de ce pouvoir de création.

On remarquera enfin que nous avons pu définir l'acte libre sans avoir besoin de déterminer l'agent libre, le sujet. Rien d'étonnant non plus. Si le libre, c'est d'abord le transcendental, la liberté est une attitude avant d'être la propriété d'un sujet libre. On verra même comment en un certain sens c'est au contraire la liberté qui aide le sujet

à se distinguer, sinon à se séparer des phénomènes. Car en fin de compte, le seul être capable de fixer la liberté, ce serait Dieu.

Applications. — Cette manipulation des concepts et des singularités apparaît dans la moindre opération intellectuelle. Nous allons en donner plusieurs exemples qui se rattachent à la recherche du réel non-vécu. Le réel vécu (souvenirs) exige en effet d'autres efforts. Nous l'avons déjà vu, mais nous le reverrons à loisir.

Construction du temps non-vécu. — C'est une déduction qui part du présent réel, ou du passé vécu (donné comme extension du réel) et qui, par l'intermédiaire d'une loi, aboutit à une autre image, dont le détail matériel retrouve les détails du vécu ou du vivant, mais qui se distingue du vécu et du vivant par l'intervention de la forme non-sensible, celle qui caractérise la loi intermédiaire.

En effet, le passage du vécu au non-vécu est inexplicable par le seul vécu, c'est-à-dire par le seul sensible. C'est évident. Il faut donc que le non-sensible s'insinue ici. Il ne peut le faire qu'à la faveur de la loi, puisque la matière de la loi est justement le sensible virtuel, et que sa forme est le pur non-sensible. De fait l'induction qui la crée à partir de l'habitude (compréhension) ou du singulier (extension) en étend ou prétend en étendre la vérité à l'universalité du temps (puisque la forme est l'absolu), de telle sorte que la déduction peut faire retomber cette vérité sur un moment singulier et hors du vécu.

Nous pouvons maintenant distinguer la chronologie de l'histoire, que nos commentaires précédents ont associées comme si les mots étaient synonymes. Réservons le mot chronologie à l'ensemble des événements, en tant qu'ils sont simplement datés, c'est-à-dire sans ordre et le plus nombreux possible. L'histoire sera alors un récit bien dressé, destiné à nous faire *comprendre* un aspect ou une partie des événements de la chronologie. Le mot comprendre implique l'intervention de la loi. L'histoire ne sera donc pas une science, puisqu'elle ne vise et n'atteint que le singulier, le daté. Mais ce sera une technique, un art, l'application de lois scientifiques (le véritable historien devrait être un savant universel) à des événements *singuliers* qu'on appelle DOCUMENTS. L'interprétation des documents consiste dans le choix des lois qu'il convient de leur appliquer pour constituer sans contradiction (puisque'il s'agit de choses pensées et non vécues) le non-vécu. Les images qui dans le présent transcendantal, manifestent cette construction prennent leurs éléments dans le sensible, donc dans le vécu, mais l'intervention de la forme les transpose. De ce biais, l'histoire serait, s'il en était besoin encore après l'extension de la critique bergsonienne, la preuve de l'insuffisance de toute théorie simplement physiologique. Que l'image de Charlemagne ou des Romains soit une représentation déformée de dessins réels et présents (ou susceptibles

de l'être grâce à des gestes appropriés), c'est évident. Mais l'affirmation que Charlemagne ou les Romains ont réellement existé dans un temps que l'on donne comme le prolongement du temps vécu exige autre chose de plus que la conservation d'une virtualité dans les circonvolutions cérébrales. Le *nisi intellectus ipse* est d'une incontestable rigueur, bien que l'*intellectus* se réduise à l'absolu, à l'unité et à l'unicité transcendentales. La *brisure* du temps est ainsi très nette et inévitable, pour déterminer le moment de séparation entre le vécu et le non-vécu, même si la mémoire est défaillante pour aider à cette détermination.

En ce qui concerne la construction du temps lui-même, comme le point de départ est le moment présent, il faut que soit établi un intervalle entre lui et le moment construit : cet intervalle, en tant qu'il est saisi par l'imagination est sensible. Il est fourni soit par le document, soit par la formule matérielle de la loi. En effet, le document peut porter une date, ce qui fixe aussitôt l'intervalle qui nous sépare de ce *passé*. Ou bien la formule matérielle de la loi comporte le temps, non plus dans une date, mais dans son cours. Nous avons déjà vu cela plus haut.

Or le non-vécu du temps se présente à son tour sous trois aspects : passé (Charlemagne), présent (le roi d'Angleterre que je n'ai jamais vu) et futur (le résultat de la couvée que j'ai établie il y a trois jours). Par conséquent la distinction entre ces trois aspects ne peut provenir de la forme seule, et il faut que de nouveau la matière intervienne. Elle le fait de deux façons complémentaires. D'abord par l'irréversibilité du moment présent, qui oriente le non-vécu (par l'intermédiaire de paroles, mais très sûrement) comme elle a orienté le vécu, de telle sorte que le passé non-vécu apparaît comme un temps qui précède le passé vécu, et doué lui-même d'une *direction* qui fait que chacun de ses moments comporte comme le présent un *avant-après* irréversible. De même l'avenir se place, lui, *après* le présent. On remarquera qu'entre le présent et l'avenir, il n'y a pas l'analogie du passé vécu. C'est un fait gros de conséquences, qui permet de comprendre l'immédiateté de l'avenir par rapport au présent, immédiateté liée à l'irréversibilité.

On dira que ce n'est là encore qu'une description du non-vécu. Oui, mais c'est aussi davantage, car on verra que toutes les combinaisons sont épuisées par ces quatre moments du temps : passé non-vécu (images construites par l'intermédiaire des lois) ; passé vécu (images qu'on peut appeler directement sensibles, fournies par les organes sensoriels périphériques) ; présent (privilège bergsonien) ; futur, images fournies par l'intermédiaire de lois mais liées à l'irréversibilité des données internes. C'est cette irréversibilité *réelle* qui fait que la liberté *réelle* est *ournée* vers l'avenir. La dernière combi-

raison possible, celle des images de non-vécu, plus ou moins libres et non fournies par l'intermédiaire de lois, garnit le monde du rêve et de la fantaisie (rêverie, invention), hors du temps réel, bien que tissé de singularités. C'est dans ces dernières que souvent se choisissent celles qui fourniront le non-vécu soit de passé soit d'avenir.

Reste à ordonner cette description, ou plutôt à trouver le secret de son ordonnance. Il est fourni et soutenu par le *social*. La direction prise par le raisonnement ne dépend plus de la manipulation personnelle des concepts et des singularités. Si je trouve un billet de théâtre, trois cas sont possibles. La date est passée et je dis que c'est dans le passé qu'il a pu servir. Mais ce passé est soutenu aussi par d'autres images liées à leur façon au social, et la nouvelle que j'y ajoute renforce ce social. Le calendrier n'agit plus seulement comme porteur de dates, mais comme porteur d'événements qui dépassent ma personnalité. Ou bien, la représentation a lieu dans le moment présent, et l'intervalle est nul entre le document et le moment construit. Si c'est pour demain, les heures d'intervalle ne se distinguent des heures écoulées que par leur contenu social, qui par déductions prochaines, se ramène au présent. S'il n'y avait pas d'éducation sociale dont le calendrier réel, pratique (mois, jours, saints, etc...) est un des plus solides soutiens, il n'y aurait pas de différence entre les non-vécus. C'est dire qu'il n'y aurait pas de non-vécu du tout. Nous retrouvons cette certitude que sans le social il n'y aurait pas de conscience individuelle.

Mais l'avenir est encore soutenu par la forme transcendente d'une autre manière. Ce qui vient d'être décrit et défini c'est l'avenir-prévision, l'avenir-connaissance. Il y a également un avenir de décision, un avenir-valeur, qui, ainsi qu'on a vu à propos de l'acte complet, est entièrement indépendant de la loi et du singulier, comme du raisonnement qui les marie : je sortirai demain, dans une heure.

Rien ne correspond à cette notion dans le passé (vécu ou non-vécu). Si donc le temps qui est unique est nécessairement le même pour l'avenir-décision et pour l'avenir-prévision, il faut bien que la matière de l'un soit pour ainsi dire la compagne de l'autre et c'est encore en quoi le non-vécu de l'avenir diffère du non-vécu du passé. Pour la même raison, on voit que dans tous ces commentaires, le présent non-vécu prend exactement l'allure du passé non-vécu.

Le Cycle élémentaire de la méthode expérimentale. — La Méthode expérimentale est un acte (ou une série d'actes) libre, dont le but (la valeur voulue) est la recherche de la vérité scientifique, c'est-à-dire du réel sous l'aspect des lois. Les détails consistent en une série de passages de l'actuel (observation) au virtuel (hypothèse-induction) et de retour du virtuel à l'actuel.

Quelle que soit la complexité de cette recherche, on peut faire abstraction de son contenu, c'est-à-dire de la nature particulière des concepts étudiés (mathématiques, physiques, chimiques, biologiques, sociologiques et psychologiques) et la ramener à une répétition d'un CYCLE ÉLÉMENTAIRE, toujours le même, et dont voici les différentes phases :

a) Une observation (perception attentive) de départ, observation singulière, soit unique, soit répétée en nombre fini, mais que résume la dernière, celle qui donne naissance à la conjecture. Dans la mémoire du savant expérimenté, cette observation peut être remplacée par un souvenir sûr, mais en fait l'observation reste le dernier moyen.

b) Une inspiration personnelle, c'est-à-dire variable avec le chercheur, et dont nous n'avons pas à nous occuper ici, qui lui fait soupçonner que l'essence du phénomène se trouve dans la liaison de certains concepts, à l'exclusion d'autres concepts. Appelons cette supposition une conjecture. Elle devient hypothèse par induction, que l'on pense en extension (il en est toujours ainsi, dit-on...) ou en compréhension (voici l'explication de ce phénomène...) Ici le chercheur, dépassant ce qu'il connaît par perception (et il ne peut connaître que par perception) RISQUE l'hypothèse comme *universelle*. Il ne peut faire autrement. Certes, l'expérience vécue ne nous donne pas le droit d'affirmer que tous les hommes sont mortels, puisque je ne suis pas mort. Mais ce droit, je le prends : c'est un signe de ma liberté, ce passage de l'existence à l'essence, du singulier à l'universel. Incompréhensible pour l'empirisme, c'est un privilège humain que ne connaît pas l'animal. Il est d'ailleurs évident que les deux mouvements, l'un qui fait jaillir la conjecture de l'observation singulière, sensible, variable avec le génie et le talent du chercheur, l'autre, propre à toute pensée en tant que pensée, l'induction, sont inséparables, et c'est ce que proclament à juste titre la plupart des logiciens, mais il faut absolument les distinguer. Nous en avons déjà parlé.

c) L'hypothèse ainsi dressée grâce à l'induction, au rang de loi supposée, il s'agit de la vérifier. Cette vérification est constituée par une technique dont nous avons analysé plus haut les deux phases distinctes : une prévision qui peut se mettre sous l'aspect d'une déduction en bArbArA, suivie d'une opération matérielle, un geste, qui lié à la prévision, est l'application matérielle de la loi supposée. La déduction seule n'en était que l'application logique. On voit ainsi comment la logique est nécessaire pour lier deux aspects du réel.

Quelquefois, le chercheur est obligé d'attendre au lieu de pouvoir expérimenter, parce qu'il n'est pas maître des phénomènes, et que la nature se charge de cette application (éclipses). Bien entendu, la nature ne se charge de rien du tout, puisque dans la connaissance elle ne peut apparaître que comme une suite de singularités. Mais la der-

nière de ces singularités peut être considérée, dans l'analyse du savant et du philosophe, comme une application de la loi à l'événement. Dès lors, attente et expérimentation aboutissent au même résultat : une observation *finale*, qui est d'accord ou non avec la prévision. Inutile de nous engager dans les détails de la discussion de ces résultats. Elle sera d'ailleurs entièrement dirigée par la nature du concept et de l'actuel, et par le constant souvenir que leur matière est identique, qu'ils ne diffèrent que par la manière dont la forme est appliquée à cette matière. (Règles de Bacon).

Nous disons que c'est un cycle et irréversible. L'observation finale n'a de commun avec l'initiale que la singularité mais elle en est si différente par le rôle que ce serait une faute de les confondre. Elle seule doit décider de la valeur de l'hypothèse, elle seule a besoin de l'impartialité. Au contraire, l'initiale est toujours accompagnée d'une conjecture, et par cela ne connaît pas l'impartialité de la finale. En cas d'échec, par exemple, on doit recommencer le même cycle, et les résultats d'une expérience manquée doivent ou peuvent servir à l'engagement de la recherche suivante. Mais en passant de la finale d'une expérience à l'initiale de la suivante, l'esprit du savant se charge par là même d'une conjecture, source de l'hypothèse.

Le cycle est irréversible : de toute évidence, l'induction doit précéder la prévision, comme celle-ci la vérification finale, en vertu de la nécessité de la déduction pour engager la deuxième partie des opérations. Il ne faut donc pas dire : Le soleil s'est levé avant-hier, aujourd'hui, il se lèvera demain, puis toujours. Mais il faut dire : Le soleil s'est levé avant-hier, hier, aujourd'hui. Il se lèvera toujours (induction, essence du soleil). En particulier, il se lèvera demain, après-demain et tous les jours singulièrement. Le passage direct du présent à l'avenir ne peut avoir lieu que par l'intervention d'une valeur. Nous en avons donné un exemple à propos de la valeur morale : je sortirai demain. Pour la connaissance du réel, il faut passer par une manipulation logique. D'autre part, que l'animal *attende* le lever du soleil comme nous, en tant que nous sommes animaux, nul doute. Mais il ne le *prévoit* pas, et cette attitude n'a rien de scientifique.

e) Au reste, comme la vérification ne peut avoir lieu que cas après cas, singulièrement, une nouvelle induction est nécessaire en vue des applications et du biais logique, chaque application est de même nature que la vérification. Seule diffère l'intention du chercheur, qui devient ingénieur.

Tout cela appartient à une théorie générale de la méthode expérimentale et la fonde. Mais cela tient aussi à la structure de l'esprit et revient à nos analyses. Comme cette structure tient fondamentalement d'une part à la forme pure et d'autre part à la matière vivante, capable d'habitude, on verra aisément pourquoi et comment il y a une méthode

générale, fond commun de toutes les méthodes particulières des sciences. Les différences tiendront aux différences de concepts, plus ou moins complexes.

Plus précisément, la question qui doit permettre la distinction des sciences est celle-ci : dans quelle mesure l'induction qui élève au rang de loi supposée la conjecture jaillie de l'observation initiale est-elle vérifiable ? avec quelle facilité ? L'originalité des mathématiques y tient d'abord. Nous le savons déjà.

CHAPITRE XV

CONNAISSANCE DU SUJET

Le sujet est une notion construite, non immédiate. — En face du monde des objets qui remplissent l'espace et le temps, la conscience transcendente construit et soutient le sujet. Et cette notion est assez importante pour apparaître de prime abord le centre autour duquel s'orientent tous les phénomènes. On dit : Je pense, comme si la pensée qui soutient le monde étendu et temporel était à son tour attachée à une troisième réalité qui n'est ni objet, ni pensée, mais supérieure aux deux, un sujet. C'est cette construction d'une part, et ce privilège d'autre part qu'il s'agit d'analyser.

Que ce soit une construction, on n'en saurait douter. Lorsqu'il nous a fallu commenter le Cogito pour y mettre en évidence la forme transcendente, nous avons dû, après y avoir distingué d'une part la pensée et de l'autre, le *je*, reconnaître qu'en fin de compte, le seul élément de cette forme, c'était l'absolu ; l'unicité et l'unité n'apparaissent qu'à la comparaison de cet absolu formel avec sa matière. Le sujet, dont on n'avait pas besoin pour soutenir cette comparaison, n'est *donc pas un élément formel*. Il n'est pas non plus un élément matériel puisque les schèmes ne se manifestent au delà de l'introspection que comme ce qui doit constituer le sensible des sensations et des images.

Il faut donc qu'il soit construit, comme est construit le monde des objets, soit sous le biais de l'histoire, soit sous le biais de la science. Autrement dit, le *moi* est une chose pensée avant d'être chose pensante, si tant est que cette transposition puisse être effectuée.

Nous emploierons la même méthode que pour l'objet. Nous ne nous soucions pas de savoir *comment* la notion est construite, c'est-à-dire comment on passe de la conscience transcendente à ses créations, mais seulement du résultat ; et puisqu'il n'y a finalement d'éléments possibles de la construction que les formes (absolu, unité, unicité), et les qualités fournies par les sensations (c'est notre première règle d'analyse), nous devons pousser notre travail jusqu'à elles.

Comment donc l'observation et l'introspection sont-elles capables

de me faire connaître moi-même à moi-même ? Qu'est-ce que je saisis quand je pense à cette chose, à cette notion qui se nomme *je* ou *moi* ?

Chose curieuse, nous devrions savoir d'avance que ni l'observation, ni l'introspection ne seront capables de saisir ce *sujet*, parce qu'elles ont déjà, pour ainsi parler, leur emploi. L'observation nous donne les qualités groupées en objets réels dans le temps et dans l'espace. L'introspection nous donne le même spectacle, mais transposé dans la conscience empirique, en nous avertissant que nous sommes dans un monde non-matériel (le monde psychologique). Le sujet devrait donc fournir une troisième sorte de spectacle, qui ne serait ni celui du monde, ni celui de la conscience empirique. Mais c'est bien invraisemblable, car la conscience transcendente ne peut fournir d'une manière immédiate que ces deux créations entre lesquelles la réflexion empiriste établit le parallélisme psycho-physique.

Le sujet est comme en marge. Il ne se confond avec aucun des deux termes, ni avec la conscience transcendente, et c'est à tort, selon nous, que presque tous les psychologues et philosophes assimilent conscience et je. Moi, je ne suis pas de prime abord ma conscience. Illusion qui a sa source dans le privilège du moi, dont nous faisons mention plus haut, mais qu'il faut dénoncer avant d'en faire connaître la légitimité.

On ne devra donc pas s'étonner si à la question : que rencontré-je quand je pense à moi ? il faut répondre que je ne rencontre que des qualités et des objets. Rien d'autre. Sans monde, c'est-à-dire sans objets, donc sans qualités, il n'y aurait ni conscience empirique, ni sujet. Impossible de suivre Descartes quand il dit que j'existerais, même si je n'avais pas de corps. Au moment où il le dit, il n'en sait rien, et s'il l'affirme, c'est qu'il assimile le sujet à la pensée, dont il est sûr. Certes, la notion comporte autre chose, mais cette autre chose (qu'il nous faudra découvrir) n'aurait aucune signification sans le corps, ni sans le monde dont mon corps n'est qu'un objet.

Inventaire des sensibles. — Commençons donc par faire l'inventaire de ces qualités, de ces objets par lesquels est donnée, construite la connaissance de moi-même. Il faut entendre par objets, non seulement ce qui porte ordinairement ce nom, ceux qui sont constitués par un ensemble de qualités groupées autour de la tactilo-musculaire, mais un ensemble phénoménal quelconque, présent ou non-présent. Bien entendu, la manière dont sont donnés ces objets et ces ensembles, ces *tableaux*, imprimera à la connaissance du *moi* une allure différente, et nous devons en tenir compte dès le début de notre inventaire, mais en tant que représentants du moi, ils ont tous une signification égale.

Mon Corps. — En premier lieu, mon corps. Pratiquement, je suis

dans l'espace où est mon corps. Quand on me demande, je présente mon corps : c'est moi, dis-je. Or, nous savons que le corps est connu par tous les sens, mais de trois manières fort différentes : d'abord par les sensations internes, cénesthésie, kinesthésie, sens musculaire, qui le donnent comme vivant, mouvant, réel, présent, et ne peuvent le donner comme absent : il n'y a pas d'images correspondant aux sens internes. C'est le privilège bergsonien. Puis, par le périphérique des cinq sens anciennement classés, qui peuvent le donner comme présent, lorsque ce périphérique s'associe au cénesthésique, ou comme non-présent, lorsqu'il joue pour son compte et qu'il fournit la matière des images.

Voilà donc trois manières bien diverses de représenter le sujet, en tant qu'il se confond avec le corps : par l'interne, le périphérique de sensation, le périphérique d'image. Il semble assuré qu'en ce qui concerne le périphérique, c'est la vue qui est normalement le plus employée. Pour un aveugle-né, ce pourrait être le toucher, ou l'ouïe. C'est à eux à le dire. Si on voulait accorder la conscience à certains animaux, il faudrait peut-être songer à l'odorat. Nous n'avons pas à le discuter ici.

Influence du privilège bergsonien sur le vocabulaire. Rôle du Corps. — Ce qui est sûr et important, c'est que le privilège bergsonien joue ici à plein. A tel point que quand il s'agit de nommer le donné corporel des sensations internes, ce n'est pas le mot qualité qui vient aux lèvres, ni même le mot état, ce qui est la règle pour les sens périphériques, mais *immédiatement* un substantif, le corps, et cela surtout pour la cénesthésie, sens du réel. L'illusion de cette immédiateté est tellement forte qu'on serait tenté de loger le moi lui-même (que le corps représente) dans cet aspect de ce qui n'est cependant qu'un objet.

Il est évident qu'on n'en a pas le droit. Le privilège bergsonien ne doit jouer, ne peut jouer que dans l'organisation sensible des sensibles, plus précisément dans le conflit entre l'interne et le cénesthésique de la périphérie, ou entre l'image et les sensations, mais il n'a rien à faire quand entre en jeu autre chose que des qualités (ou des objets, en tant que ces objets sont des groupes de qualités). Bref, ce privilège n'a de signification que pour fixer le réel phénoménal de l'espace et du moment présent, et par voie de conséquence du temps lui-même, par la mise en place de ce qui n'est point présent, et non pour exprimer les règles de la construction transcendentale en général. En toute rigueur, le muscle en mouvement devrait être considéré comme une *qualité* kinesthésique en tant que muscle, et non pas seulement en tant que mouvement. Que par suite du privilège bergsonien, il apparaisse d'abord comme un objet dont le mouvement n'est plus qu'une

qualité ou un état, c'est permis, pourvu qu'on ne soit pas dupe de cette assimilation d'une qualité à une substance (ou plus précisément à l'unité transcendente qui en est le fondement). Mais on ne saurait en profiter pour assurer que le sujet c'est d'abord la donnée de ces sensations. Le moi ne se confond pas avec le corps, pas plus qu'avec aucun autre objet du monde, et l'*immédiateté* de la donnée corporelle cénesthésique n'engage en rien la réalité et la nature du sujet. C'est pourquoi nous ne saurions suivre M. Bergson quand il oppose le moi profond au moi superficiel. Ce qu'il appelle moi profond n'est que le corps lui-même mais qu'on saisit, ou qu'on essaie de saisir par les seules sensations internes, et toutes leurs complications, au lieu de se contenter de la simple introspection, c'est-à-dire d'un spectacle où le corps joue un rôle analogue aux autres objets de l'espace. Or l'*immédiateté* de cette prise de contact tient à la nature de la sensation et ne fait rien connaître au delà. Cette *intimité* incommunicable du sujet se réduit à un secret biologique, saisi d'une certaine manière. Ce n'est que la matière vivante, comme le veut l'*Evolution Créatrice*, et non une personne.

Ce qui peut renforcer l'illusion, c'est que l'affectivité plus encore que le geste apparaît comme le substratum de l'individu, ce qui le constitue au fond, tandis que toute l'*intellectualité* semble au contraire secondaire. Le *connaître* passe ainsi pour moins près de la secrète subjectivité que le *sentir*, d'autant mieux que la confusion et la complexité des données de ce dernier favorise encore le mystère. Mais si l'on veut bien préciser le sens des mots et les notions qui leur correspondent, remplacer affectivité par cénesthésie, activité par geste et mouvement, intellectualité par usage de certaines sensations périphériques (ouïe et surtout vue), et des images correspondantes, on retrouvera le même problème et la même nécessaire solution : le cénesthésique et l'interne ne font jamais connaître que le corps et non le sujet.

Donc, pas de sujet sans corps, mais aucune connaissance du corps (périphérique ou interne) ne donne le sujet.

Le Nom et le Prénom. — La seconde série d'objets qui servent à désigner le sujet dans la conscience, comprend le nom et le prénom. Elle est d'allure et d'origine sociales, et subit ainsi le même sort que le concept. Le nom, comme tel, n'est jamais l'objet que d'une sensation périphériques (ouïe et vue), associée à une sensation musculaire (gorge et langue) et d'une image auditive ou visuelle. Echappant ainsi aux sens internes, il peut établir le plus facilement la communication avec les autres sujets, et c'est grâce à lui que la *seconde* et la *troisième* personnes prennent une signification dans la conscience qui les crée. D'ailleurs, substitut et symbole du corps, il peut s'en détacher d'au-

tant plus aisément que le sens qui lui donne socialement naissance. l'ouïe, ne s'exerce réellement que par intermittence, et que le milieu qui en soutient le son, l'air, est peu perceptible. Le nom est une manière d'intermédiaire entre les données internes, immédiates, et les autres.

Aux nom et prénom, s'associent naturellement les mots *je* et *moi*. Nous allons les retrouver.

Digression. La notion de personne. — La collaboration des sens internes du nom, du prénom et des pronoms nous amène à analyser ce que les grammairiens appellent les personnes.

La première personne (*je, moi*) est assurée par le privilège bergsonien, et surtout celui de la cénesthésie. La certitude que j'existe procède d'abord de cette espèce de sensation et apparaît à l'introspection, comme une construction, dans l'ensemble de ma conscience, autour des données immédiates de mon corps, une harmonie de toutes les autres données internes, périphériques ou de l'imagination. A ce point de vue, *je* suis au centre du monde.

La seconde et la troisième personnes sont données au contraire par des sensations périphériques et des images, celles-ci copiées sur celles-là.

La seconde personne. — La seconde personne exige d'abord des sensations périphériques (présence réelle), mais en plus la certitude qu'il existe, chacune pour son compte, d'autres *premières personnes* que moi. Cette certitude n'est jamais vérifiée réellement, puisque le privilège bergsonien ne joue que par un corps séparé et pour lui seul, mais le refus en serait absurde : d'où l'interpellation, seule manifestation possible de cette création d'autrui.

Elle n'est d'ailleurs pas le produit d'un raisonnement, d'une déduction qui proviendrait de l'induction à partir de *mon* cas singulier : Je pense et j'ai un corps. Tout ce qui a un corps est pensant, etc... C'est l'actualisation immédiate, ou presque immédiate, d'une habitude contractée dès le plus jeune âge et qui d'ailleurs a été indispensable à la naissance de ma propre pensée. On doit dire de cette habitude qu'elle précède historiquement son actualisation. Comme telle, elle est sujette à erreur (automates). Il serait donc absurde (et au fond impossible) de nier, sous le prétexte du privilège bergsonien, toute personnalisation autre que la mienne, puisque ce privilège ne garantit que la prééminence au point de vue purement phénoménal de certaines sensations. D'ailleurs, personne ne se dit solipsiste, et les idéalistes moins que tous autres : ils savent bien rabaisser ce privilège à son ordre, et ne point l'élever au transcendantal. Au vrai, leur conscience transcendente est Dieu lui-même, qui en effet est unique, avant même sans doute d'être conscience. Les seuls solipsistes seraient ceux

qui élèveraient jusqu'à l'absolu le privilège bergsonien : mais M. Bergson se refuserait le premier à cette conséquence.

Un autre argument vient renforcer la certitude de cette inéluctabilité de la seconde personne, considérée comme une autre première personne, un autre *je*. C'est qu'en fait la première n'existerait pas sans la seconde, c'est-à-dire finalement sans la société. On peut en effet résumer l'action de la société sur l'individu par l'invention du langage articulé, création collective spontanée. Ce langage est soutenu dans ce rôle de lien social par de nombreuses circonstances (travail en commun, lié à l'opposition du pouce et des autres doigts, clarté des liquides visuels liée au redressement du corps), il est accompagné d'autres créations de même origine, tel le REGARD, mais lui seul est décisif. Et comme il n'y aurait pas de conscience sans langage, il faut bien admettre que la première personne, en tant qu'elle est connue, c'est-à-dire en tant qu'elle existe, n'aurait aucun sens sans la seconde.

Rien d'étonnant dès lors que le nom et le prénom jouent socialement, dans la détermination de la personne un rôle aussi important que, physiologiquement, le corps lui-même. Et cela aussi bien, sinon plus, chez les primitifs que chez nous. Un cadavre n'est plus rien depuis longtemps que le nom reste encore. M. J. Romain a traité ce thème de la véritable *mort de quelqu'un* : elle se produit quand le nom est oublié par tous.

La troisième personne. — Mais à son tour, la troisième personne qui n'existerait pas sans les deux autres, permet de compléter et d'assurer cette notion de société. D'abord parce que le nombre des gens à qui j'accorde la personne est bien plus grand que celui des individus que je peux interpeller. Et surtout parce que, d'une part, l'absence de l'individu le fait passer de la seconde à un état qu'il faut bien inventer et qui n'est pas la première, d'autre part, que moi-même je puis m'interpeller, donc me considérer comme un autre que moi, et par suite parler aussi de moi comme d'un individu absent. Toutes les combinaisons sont ainsi épuisées, et un passage constant de l'une à l'autre assure leur ressemblance foncière, et l'homogénéité du groupe entier. Par là, le pluriel de la première personne, qui est absurde, si l'on se tenait au privilège bergsonien, devient possible. Dire *nous*, c'est résumer un grand nombre de *tu*, les assimiler à autant de *je* et se préparer à en parler comme d'autant de personnes à la fois différentes (ils, elles) et identiques à moi (nous, vous).

Les grammairiens après le sens commun assimilent cette troisième personne à un objet de l'espace et du temps. Au vrai, cette assimilation est fautive, car on ne saurait confondre une personne, un sujet avec son corps ou son nom, même si elle est absente. Nous le verrons encore mieux au prochain chapitre. Mais elle est inéluctable,

justement parce que le corps est à la fois objet et substitut principal du sujet.

Sujet et Sociologie. — Faudrait-il, d'après cette importance considérable du social, adopter les thèses de Durkheim et voir dans le sujet, dans la personne que nous appelons psychologique, le produit d'une division de la société ? Faudrait-il admettre que le groupe social précède l'individu, et plus encore, qu'il lui donne son individualité, son *intimité*, qu'il est et qu'il fournit cet absolu que l'esprit critique rencontre partout et qu'il est toujours tenté de réaliser dans une notion empirique ? Faudra-t-il en faire un Dieu, sinon Dieu lui-même ?

Que dans l'histoire le groupe social ait précédé l'individu, cela est acceptable et probable. Il faut relire ces pages des *Formes élémentaires de la Vie religieuse*, où Durkheim montre comment les cérémonies communes périodiques éveillent en chacun des participants ce que nous appelons la conscience individuelle et comment ces temps de communauté efficace contrastent avec ceux de la dispersion et de l'isolement. La rencontre est plus qu'une réunion, c'est une communion, et ainsi antérieure aux individus qui communient et qu'elle crée. Excellente suggestion pour comprendre historiquement certains phénomènes actuels, phénomènes de foules, etc. Excellente suggestion même pour chercher méthodiquement l'unité sociale non dans l'individu, mais dans un groupe bien choisi (le groupe des gens qui agissent ensemble, par exemple), l'individu lui-même n'étant, comme le dit M. Bouglé, qu'une intersection de groupes divers. Le livre de M. Fauconnet sur la Responsabilité, en faisant l'histoire de cette notion parallèlement à celle des sociétés (vues d'un certain biais) montre encore tout ce que l'individu reçoit de la vie sociale. La sociologie devra donc être originale.

Mais ce n'est encore qu'une science, et tout comme l'histoire, elle est incapable de fournir un fondement à la critique philosophique, puisqu'au contraire, c'est cette dernière qui doit remettre à sa place chacune des disciplines qui s'occupent du monde et de la conscience empirique. Que le concept social soit original par rapport aux concepts des autres sciences, soit. Mais exactement, comme en fin de compte, chaque concept par rapport aux autres : le concept biologique par rapport au chimique, le chimique par rapport au physique, etc... Tout cela reste sur le plan phénoménal et ne saurait s'élever en tant que réel jusqu'au transcendantal. Or, la construction du sujet, en tant que sujet, est du domaine transcendantal, comme on le verra bientôt.

Nous ne nous servons même pas de l'argument classique, que le social ne saurait suppléer au biologique comme tel. Il est valable,

mais ce n'est là qu'une querelle de savants. Le plateau de notre débat est plus élevé.

La pensée de Durkheim ne manque pas d'audace et c'est ce qui la rend intéressante. Mais elle soutient moins bien son envergure. Lorsqu'il lui échappe d'assimiler la société à un Dieu, il est obligé d'ajouter un dieu mortel, ce qui est contradictoire, la mort étant l'apanage des choses vivantes et passagères, Dieu étant par définition constant et absolu. Et M. Fauconnet, après avoir montré comment la notion de responsabilité se précise et s'individualise au cours de l'histoire, se défend de substituer sa thèse à une thèse métaphysique sur la notion même de liberté. Ce qui revient à dire qu'il a fait l'histoire de l'apparition de la responsabilité personnelle, sans traiter du problème lui-même de la liberté (et de la responsabilité qui lui est attachée), celui que pose la critique générale.

Si l'Ecole Sociologique Française avait vraiment voulu faire de la critique philosophique, ce n'était pas dans l'histoire primitive, ni même moderne qu'il lui eût fallu chercher son point de départ : c'était dans le moment présent, parce que toute histoire est construite à partir du présent. Elle eût alors mis ou essayé de mettre en avant un *COGITAMUS* qu'elle eût substitué au *Cogito* cartésien, et avec lui, en lui, elle eût dû construire le monde, et à côté du monde, le sujet, comme nous avons essayé de le faire ici. Elle n'y songeait point. Née du positivisme comtien qui n'est qu'une forme d'empirisme, elle s'obligeait à supposer donné le temps et le monde, et par conséquent se condamnait à n'en pouvoir sortir.

Elle eût échoué d'ailleurs : ce *cogitamus* est impossible, puisque finalement la raison constituante n'est ni un *cogito*, ni même un *cogitatur*. La forme transcendente, qui seule nous permet — et nous y oblige — de sortir du doute et du temps, c'est l'absolu, sans plus, sans personnification, sans objet, sans sujet. La conscience transcendente n'est pas une conscience. A fortiori, elle ne saurait s'assimiler à une conscience collective. Tout cela pour dire que le secret du sujet n'est pas d'allure sociologique.

Mais avant de traiter à fond ce problème, il faut achever la description des substituts du moi.

Les autres substituts du moi. — Les objets familiers de mon entourage peuvent intervenir. Ils font partie de mes habitudes qu'ils aident à s'actualiser. Quand je pense à moi, il est bien rare que je ne pense qu'à mon corps et à mon nom. Mes habits, ma maison, la ville où j'habite, l'endroit où je travaille jouent un double rôle : je peux les remémorer comme des objets valant par eux-mêmes dans l'espace et dans le temps, au milieu d'autres objets. Mais je peux aussi les rappler (ceux d'entre eux qui sont perçus dans le moment présent ne

le sont guère que comme des objets indépendants) comme partie de scènes ou de tableaux qui jouent dans ma vie personnelle ce rôle de représentants de moi-même dans ma conscience, soit qu'il s'agisse de tableaux répétés réellement (mon travail quotidien), soit qu'il s'agisse d'événements uniques en eux-mêmes, mais que la répétition du souvenir a rendus familiers à ma conscience (telle cérémonie où j'ai assisté, à tel âge). Alors ces objets sont groupés et centrés autour de mon corps ; si les substituts de moi-même sont ainsi bien plutôt les scènes tout entières que je me représente que les objets particuliers qui les composent, mon corps reste bien le principal, autour de qui tous les autres s'organisent. Mais il convient ici, si longue que soit cette nouvelle digression, de décrire aussi complètement que possible un acte quelconque de mémoire, de prévision ou de fantaisie.

Mémoire. — Nous parlons cette fois, du passé vécu. Nous avons vu plus haut que c'est sur lui que se construit par raisonnement plus ou moins explicite le passé non-vécu, et nous avons réservé le problème qui le concerne. Nous sommes maintenant en mesure de le résoudre.

Souvenir direct. — Lorsque je me souviens, la scène du souvenir est centrée autour de mon corps tel qu'il était au moment où ce souvenir était perception. Je revois encore telle cérémonie ; tout autour de moi, c'est-à-dire de mon corps, se groupent les corps des personnes, dont quelques-unes sont très claires et distinctes. Mon souvenir simplement visuel comporte un *à droite* et un *à gauche*, un *en face*, et je peux même *me retourner*. Tous ces personnages ont d'ailleurs des noms, ainsi que tous les objets qui fixent la spatialité de la salle.

Or, que signifient ces expressions : autour de moi, en face, à droite, à gauche, derrière ?

Rien de réel, de présent, puisqu'il s'agit de souvenir. Tout ce que ces notions comportent de cénesthésique, de musculaire, de kinesthésique est disparu et il ne reste plus que l'image visuelle associée acquise lors de la perception concomitante. Si je veux examiner de plus près ce souvenir, je m'aperçois que je *revois* cette cérémonie, alors que je suis assis devant ma table réelle, dans mon réel cabinet de travail, de telle sorte que, si la délivrance de l'image souvenir par rapport au réel présent est complète, néanmoins, tout dans le souvenir s'organise autour de mon corps remémoré, celui-ci occupant la même *place* que mon corps réel (mon corps ou plutôt ma tête qui porte mes yeux), dans la mesure où le mot *place* peut avoir une signification commune dans cette comparaison entre un souvenir et une perception. Mais il n'y a plus d'autre liaison possible. Tout se passe comme si pour former ce souvenir, j'organisais les objets visuellement ima-

ginés autour de ma tête et de mes yeux, tels que ma tête et mes yeux existent présentement; je vois donc dans mon souvenir mon corps de la même manière (abstraction faite des positions différentes de ses parties) que je le vois dans la réalité présente : je *penche* la tête en avant pour regarder ma poitrine, je la tourne à droite, à gauche, etc... Enfin, je vois dans mon souvenir mon corps, *centre*, comme dans ma perception. C'est là le lien matériel, sensible, entre le perçu et le non-présent vécu, et c'est l'élément fondamental (même s'il est déformé par la suite) de la reconnaissance personnelle, celle qui fait *mien* le souvenir.

Nous appellerons ces sortes de souvenirs, les souvenirs *directs*.

Souvenir indirect. — On en comprendra mieux le sens et la portée en le comparant avec les souvenirs indirects, qui sont naturellement les plus nombreux. Il arrive en effet que mon corps n'occupe pas dans la scène remémorée la place qu'il occupait lorsque cette scène s'est passée réellement : il y a comme un dédoublement, ou mieux comme un redoublement de son apparence visuelle. Alors qu'il n'y a qu'un moi (nous verrons pourquoi), il y a deux corps pour le figurer dans la composition du souvenir, et la reconnaissance exige une manière de relais. Par exemple, je me souviens de l'oral d'un examen que je passai vers ma dix-huitième année. Ce souvenir est très net, du moins je le tiens pour tel. A l'analyse, cette netteté ne signifie plus grand'chose. En effet, voici comment il se présente : Devant l'examineur (histoire) à barbe blanche, et séparé de lui par la chaire (très longue), est assis un jeune homme dont je dis que c'est moi. Mais je vois ces deux personnages de *profil*, et à *quelques mètres de moi*, c'est-à-dire du second corps qui, lui, coïncide, au moins par la tête et les yeux, avec le corps réel, présent, que je perçois. Or je n'ai jamais vécu une telle scène, impossible par définition, car je n'ai qu'un corps et il ne pouvait être *à la fois* devant l'examineur et à quelques mètres de l'endroit de l'interrogation. De plus, *je* ne voyais pas de profil, etc... Ici, certainement, les matières de plusieurs souvenirs singuliers se sont confondues dans leurs virtualités et ce que l'unicité transcendente a actualisé, ce n'est point le virtuel d'un *seul* événement (le mot seul n'a pas de sens allié au mot virtuel) mais le virtuel de tout un groupe, lié par quelques ressemblances de détails. Groupe dont on peut d'ailleurs faire l'histoire, du biais empiriste, en disant, comme nous venons de le faire, qu'il est le résultat de la confusion de plusieurs souvenirs. Le fait est que je suis souvent revenu dans cette salle...

On comprend alors mieux que jamais pourquoi nous ne pouvions accepter la doctrine de M. Bergson sur le souvenir-image. Les images ne se conservent pas *telles quelles* : rien d'étonnant. Leur matière.

s'amalgame au corps, paquet de virtualités, qu'elle contribue à altérer. Ce qui reparait, ou, mieux, paraît, c'est leur unicité seule, qui soutient leur date. Rien d'étonnant non plus, puisque cette unicité est formelle, non-sensible, hors de la chronologie dont elle dresse l'armature (unicité et fatalité de l'événement), et qu'elle est une des conditions de la pensée du monde, et par ce biais, de son existence. Nous ne pouvons donc attribuer à la matière la fixité absolue qui revient à la forme. La variation spontanée des témoignages individuels est une autre manifestation de cette impossibilité.

Que peut-on tirer pour la vérité passée de cette opposition entre le souvenir direct et le souvenir indirect ? Peu de chose, car la proximité du vécu ne nous garantit nullement contre ce redoublement trompeur. Les scènes récentes sont vite altérées de cette manière et un souvenir vif n'est pas nécessairement un souvenir direct. On peut dire seulement qu'il y a des chances pour que les plus anciens souvenirs soient indirects. Ce qu'on appelle les *premiers souvenirs*, ces images sporadiques qui se placent dans le temps du sujet avant la continuité de sa conscience (dans l'histoire qu'il fait de lui-même), apparaissent sans exceptions indirects au bout d'un certain temps : le sujet voit un enfant comme les autres, et il déclare que c'est lui-même. Cela peut ne pas nuire à sa véracité.

Par cette remarque, nous sommes conduits à un autre caractère du souvenir indirect. L'exemple cité plus haut laisse croire que cette fusion de la matière des images exige plusieurs perceptions réelles (pléonasme, mais utile ici) : ce serait parce que je suis entré maintes fois dans cette salle de Sorbonne depuis mon baccalauréat que je serais parvenu à ce doublement de l'image de mon corps.

Certes, cette répétition du réel peut être utile. Mais il faut ajouter d'abord qu'il n'est pas nécessaire que ce soit la même salle, les mêmes éléments qui interviennent pour former le souvenir mélangé. Puisque la matière est soumise à la ressemblance et non à l'identité, au virtuel et non au singulier, il suffira de quelques traits communs à différentes perceptions pour donner à la matière une allure, qui actualisée en image donne un souvenir qu'on peut rattacher à l'un d'entre eux.

Mais il n'est même pas besoin de multiplier les perceptions pour altérer le souvenir direct ou indirect. On peut s'attendre à ce que, le souvenir lui-même étant en somme un événement psychologique réel, il influe aussi, par sa matière qui reste corporelle, sur le souvenir déjà acquis et transformé ou non. Le souvenir indirect est alors un souvenir de souvenir. L'objet remémoré, celui qui donne son nom au souvenir et par le mot soutient encore l'ensemble, reste le même et sa fixité se consolide par la répétition : on a affaire à une véritable habitude d'image. Le corps du sujet, dans ces avatars, peut être doublé et triplé, parce que la dernière image ne peut pas toujours expulser la ou les

précédentes. Les descriptions introspectives négligent ordinairement ce rôle du corps parce qu'elles suivent le sens commun et ne prennent garde qu'à l'objet nommé, et qui donne son nom au souvenir entier. On voit maintenant comment il se rattache, par l'intermédiaire de la notion de souvenir direct, à la personnalité.

Le souvenir indirect présente d'autres complications qu'il est impossible d'étudier ici. Ce que nous devons retenir, c'est que dans la construction du passé vécu, l'image du corps à différentes époques joue un rôle très important et qu'il faut l'associer à celle des objets eux-mêmes. Ainsi se fixent certains repères temporels.

Rôle de l'affectivité. — On peut juger par là du rôle de l'affectivité dans l'évocation des images. Il n'y a pas de mémoire-image affective, puisque l'affectivité est un aspect de la cénesthésie et que la cénesthésie ne peut assurer que le présent. Mais il y a une mémoire-affective-habitude, que peut actualiser en émotion présente l'unicité transcendente et rien n'empêche de considérer, du biais empirique, cette émotion comme le *retour* d'une émotion semblable. Nous voulons dire que rien ne garantit contre cette illusion un sujet non prévenu. On peut même être assuré de la similitude puisqu'une des fonctions les plus importantes du corps entre en jeu, la cénesthésie vitale. Mais on retiendra la différence entre cette sorte de mémoire et la mémoire périphérique qui seule permet de dater un événement. Quant à l'évocation de l'affectif, elle n'offre aucune difficulté, puisqu'elle procède du corps, et qu'il est possible ainsi qu'une simple image réveille une virtualité affective considérable.

L'Avant et l'Après. — La notion de l'avant et de l'après, dans le non-vécu comme dans le vécu ne peut se rattacher qu'à une comparaison d'images. Sans doute, elle provient d'abord de l'irréversibilité du moment présent, de la durée bergsonienne, qui impose son privilège à tout le réel. Nous avons déjà noté qu'une minute du temps de François I^{er} est considérée comme ayant duré autant de temps qu'une minute actuelle, la minute actuelle devant être rattachée à son tour au *présent vécu*.

Mais le privilège bergsonien, s'il fait de l'avant et de l'après une condition inéluctable de la pensée, donc du monde, est insuffisant pour fixer telle succession plutôt que telle autre. Il faut des repères concrets, fournis par images. Ces repères sont assurés par toute une série de facteurs qu'il convient de considérer à part.

1° *Comparaison du corps du sujet à différentes époques.* — La première assise semble être la différence d'apparence du corps du sujet aux différentes époques de sa vie. Je ne me revois pas lors d'un séjour que je fis, enfant, à la campagne, comme je me revois il y a

deux ou trois ans au même endroit. Dans ces deux souvenirs, les choses n'ont pas changé. Ce sont toujours les mêmes prés, les bois, les mêmes champs et les vergers. Mais mon corps n'est plus le même. On peut dire qu'il y a sans raisonnement, et par une connaissance quasi immédiate, un élément avant-après, une notion de *succession* de l'époque d'un corps à l'époque de l'autre. Mais on s'aperçoit aussitôt que cette immédiateté peut être trompeuse. D'abord parce qu'elle ne peut jouer efficacement que si les deux souvenirs sont assez éloignés l'un de l'autre dans le temps. Ce n'est point par une comparaison immédiate de *mes* corps que je distingue une année de ma vie de la suivante, même entre les plus proches. Puis en vertu du privilège bergsonien, la notion de vieillissement est une notion secondaire, construite sur des images, et sur des images discontinues. Bien qu'elle ait pour fondement inéluctable la notion même d'irréversibilité, elle la dépasse parce que la durée bergsonienne ne joue que pour l'immédiat présent. On peut certes dire que nous vivons par sauts, mais dans le saut présent, nous avons fondu dans le corps le virtuel du précédent, qui n'apparaît dès lors qu'altéré par et dans une image incapable de le donner comme tel. C'est de la même manière qu'en hiver nous ne saurions croire à la chaleur de l'été, et en été au froid de l'hiver, avec cette différence que le vieillissement n'est pas périodique. Par conséquent, il faut une autre assise que la comparaison des *corps* du sujet pour créer la notion de vieillissement et, ce qui nous intéresse ici, celle de succession dans le vécu non-présent.

2° *Calendrier personnel*. — Plus efficace que la comparaison des corps, se constitue un calendrier personnel qui transpose directement dans la conscience du sujet une série d'événements-clefs, dont la succession n'est pas une affaire de raisonnement parce qu'elle est une qualité immédiate de leur matière. Ce calendrier forme un cadre naturel où s'insère la masse des autres images, y compris celles du corps. Ainsi au cours de mes études, j'ai pris l'habitude d'associer les événements où j'avais part aux numéros des classes où j'étais élève. Il y eut donc à ce propos, une *suite naturelle* de quelques années dont la continuité et la succession ont dressé pendant longtemps un calendrier que d'autres n'ont pas encore entièrement fait oublier. Les habitations successives, les étapes de diverses pérégrinations installent également dans la conscience du sujet une succession d'événements repères qui en fournissent comme le fond où se brochent tous les autres, lorsque l'occasion les rappelle. Il faut entendre par là que ces événements cadres sont les premiers à surgir lorsque se remémorent les singularités du passé.

3° *Langage et Calendrier social*. — Mais déjà ce calendrier naturel et personnel n'apparaît et n'est vraiment solide (d'un seul tenant) que par l'intervention du social. Et cela de deux manières : d'abord

parce que les autres individus, considérés comme sujets, entrent comme de très importants éléments dans sa constitution ; puis et surtout parce que les images visuelles ou auditives de ces tableaux repères se doublent spontanément des mots qui les désignent à la communauté des intelligences, et par suite à celle du sujet lui-même. Renfort sérieux, et tel que, déficient, peu de chose subsisterait. Nouvelle occasion de rappeler l'importance primordiale de la société dans la conscience de l'individu.

Dès lors, apparaît finalement comme dernier support le calendrier social lui-même, non pas en tant qu'il est vide, mais en tant que ses années, ses mois et ses quantités sont associés à ces tableaux personnels, armature du premier calendrier. La société elle-même pourvoit à la liaison des deux calendriers par l'invention de fêtes, de saints, etc., de commémorations spéciales. Par lui, le vécu prend place dans un ensemble, le temps en général, qui le dépasse, et l'imagination n'a pas de peine à établir une liaison entre les plus anciens souvenirs personnels et le non-vécu. Le vécu garde évidemment une tonalité spéciale, mais qui s'atténue avec l'apparition des souvenirs indirects, et qui n'est plus très éloignée de l'imagination des choses non-vécues, surtout quand ce vécu est déjà lointain. Mais disons bien que la fusion n'est jamais complète, puisque l'imagination du non-vécu exige l'intervention du transcendantal (risque).

4° *Importance nouvelle des habitudes.* — Mais il ne suffit pas de considérer les choses qui deviennent repères, il faut connaître les conditions qui leur permettent de le devenir. Ce dont nous venons de mettre le rôle en évidence ne suffirait pas encore si le maniement de ces singularités dans la conscience elle-même ne venait renforcer, donc créer et soutenir, leur efficacité.

En effet, d'une part, ces points de repère ne sont repères que parce qu'ils sont singuliers et ils ne sont singuliers que parce qu'ils sont conscients. Sinon, leur influence viendrait seulement enrichir les habitudes, les virtualités physiologiques de mon corps, qui les engloberaient et les feraient disparaître dans leur masse. C'est donc parce que je pense, que tous ces repères s'actualisent et se singularisent. Mais d'autre part, comme ma pensée elle-même, en tant qu'empirique n'a de signification que parce que j'ai un corps, c'est-à-dire des habitudes, voici le curieux et le paradoxal qui se produit. Il ne suffira pas en général que je pense ces événements une seule fois pour qu'ils acquièrent leur importance de repères. C'est au contraire parce que je les aurai pensés et repensés, comme des objets singuliers dans le temps, que leur évocation de plus en plus facile leur permettra de jouer ce rôle d'armature dans l'ensemble de mes souvenirs. Cette phrase ne peut être comprise que du biais empirique. Autrement dit, c'est par une répétition plus ou moins fréquente de ces singularités

en tant que singularités qu'elles peuvent jouer ce rôle d'actualités fondamentales. On voit alors encore mieux comment le langage et le calendrier dans les sociétés, et un temps de prime enfance, où le corps acquiert ces habitudes nécessaires, sont indispensables. Car, réduits à leur singularité et leur réalité, elles seraient inopérantes. Mais après cette période, et grâce à cet appui social, la singularité des événements devient une chose, un phénomène, comme appartenant à la matière des événements eux-mêmes. Il ne saurait être question pour l'enfant de distinguer une forme et une matière, chacune apportant son écot dans la construction du monde. Chaque événement apparaît comme un ensemble rebelle à l'analyse qui s'impose tel que les habitudes et le langage le présentent. La chronologie n'est plus un aspect de l'univers, mais l'univers lui-même, et la science en est tirée, extraite. C'est ainsi que du point de vue empiriste, se décrit l'histoire de la pensée enfantine. On verra qu'elle est d'autant plus soumise à la prééminence de la forme et de son unicité qu'elle est absolument incapable d'en expliquer l'apparition.

Les événements de l'enfance, dits les plus importants, ne sont guère plus favorisés de prime abord, que les autres, dans la constitution de cette armature de souvenirs, car il faut que leur importance soit encadrée et imaginée elle-même parmi d'autres singularités fondamentales, et le problème se pose de nouveau. D'ailleurs, on peut remarquer que l'importance de tels repères vient justement de ce qu'ils sont repères soit que l'impression corporelle (émotion) ait été assez vive pour donner d'un seul coup naissance à une habitude, soit que, complétant cette première assise, le souvenir indirect ait joué.

Les Premiers Souvenirs. — On s'explique aussi de cette manière la relativité si étonnante des premiers souvenirs. On appelle ainsi les souvenirs qui, dans la conscience actuelle, précèdent ceux de la continuité de la mémoire et qui par suite apparaissent sporadiques, isolés. Le sujet n'est sûr que de leur antériorité par rapport à tous les autres, sans pouvoir les classer certainement les uns par rapport aux autres (s'ils sont plusieurs), à moins d'une circonstance particulière qui serve de prémisse à un raisonnement. Or, on aurait pu croire que régulièrement, ils devaient dans le souvenir du jeune homme, de l'homme mûr et du vieillard, marquer précisément la naissance psychologique, la naissance de la conscience du sujet. Il n'en est pas du tout ainsi. Tel vieillard de 75 ans, qui a mené une vie tout intellectuelle, favorable aux images, place ses premiers souvenirs à 8 ans, alors qu'il s'est certainement connu avant cet âge. Tel homme de 60 ans, simple artisan, place les siens autour de 3 ans ; tel enfant de 11 ans se souvient d'événements survenus à l'âge de 13 mois. Irrégularité qui étonne les enquêteurs. C'est que, abstraction faite de la nature des souvenirs

et dont nous n'avons pas à nous occuper ici, il faut tenir compte non seulement de l'âge du sujet au moment de l'enquête, mais aussi et surtout de l'âge auquel ce sujet a pu penser pour la première fois avec intérêt à sa prime enfance. L'enquêteur devra également demander si son rappel fut ou est encore fréquent. Et il faudrait aussi dépister les souvenirs indirects, en questionnant sur la position du corps par rapport à la perception actuelle, de manière à ne pas confondre le départ et les relais. En fait, le premier souvenir est vite oublié comme tel et le sujet vit sur le souvenir plus ou moins clair (comme souvenir) d'un souvenir. Comme il attache plus d'importance au remémoré du monde le plus ancien, qui donne son nom au souvenir, qu'à la manière dont il se le rappelle, il ne prend plus garde aux intermédiaires, et il est dupe. C'est donc sur tout ce qui touche à ces intermédiaires que devrait porter l'enquête.

Autres souvenirs. — Je suis donc la personne qui possède tel ou tel passé, repéré comme on vient de dire. Mais la continuité entre ces repères concrets resterait vide, si elle ne se garnissait d'autres événements dont l'ensemble forme comme une autre assise de ma personnalité ; assise non moins sûre quand l'habitude de l'évocation a pu la consolider, mais pour l'établissement de laquelle, il a fallu souvent l'intervention du raisonnement : il en va en effet de ces sortes de souvenirs flous, ou dont la date est à demi effacée, comme du passé non-vécu. Ils sont encadrés mais non encore fixés. L'habitude les marie avec les repères, comme on a dit.

On fera une place spéciale à une certaine catégorie d'événements qui jouent un grand rôle dans la connaissance présente du sujet : ce sont les événements contemporains (quotidiens) où a pris part l'individu. Ils sont nombreux et leur ensemble comble ou paraît combler tous les vides laissés par les autres. En fait, ils disparaissent assez rapidement, sauf quelques-uns qui peuvent s'agréger, suivant le mécanisme décrit, à ceux qui constituent déjà l'armature principale. Leur multitude imprécise a momentanément une importance de première ligne justement parce qu'ils constituent le présent de la vie du sujet. On peut s'étonner par la suite de cette importance, mais c'est pour en accorder une aussi grande au nouveau présent. Le moraliste recommandera de maintenir un équilibre nécessaire entre ces deux séries d'images.

Les événements non-vécus. — Les événements ci-dessus mentionnés sont supposés avoir été vécus. Mais il en est d'autres qui se rattachent au passé du sujet sans que cependant, celui-ci ait pu les percevoir, et qui jouent un rôle certain, quelquefois important dans la connaissance qu'il a de lui-même. Ce sont des événements plus ou moins lointains, dont l'imagination a été provoquée par des circonstances

réelles, des récits d'autrui, des lectures, et dont le souvenir (ou l'image attenante à ce souvenir) en colorant telle ou telle partie de l'enfance ou de la jeunesse, prend une place plus ou moins grande dans la vie de l'adulte. Par exemple, les études de l'adolescence. Sans doute, c'est bien la jeunesse elle-même qui les supporte, la jeunesse réelle, mais par le fait qu'elle les supporte, leurs images bénéficient de l'émotion qu'elle a pu subir. D'ailleurs, c'est par certains de ces événements que le présent se relie vraiment au passé le plus lointain. La transition n'est cependant pas assurée par la similitude des noms qui s'attachent aux deux aspects possibles de ces images et événements. Heine retrouvait-il dans les livres qui traitaient de la Révolution française l'impression que lui en avait laissée le Tambour Legrand ?

Prévision. Fantaisie. — Le sujet se connaît également comme prévoyant et comme inventeur. Cette nouvelle analyse ne comporte aucune difficulté, car on a vu plus haut comment se crée le temps non-vécu. En ce qui concerne la représentation du sujet, on remarquera que le corps joue ici aussi un rôle très important du centre de représentation : les scènes que j'imagine se déroulent toujours devant moi ou autour de moi. Le couronnement de Charlemagne se fait là, devant mes yeux, tout comme si c'était un souvenir du vécu. De la même manière, j'assiste à des événements qui n'auront lieu qu'après ma mort. Rien d'étonnant : ce ne peut être, par la matière que des composés du vécu. La seule différence, en ce qui concerne mon corps, c'est que, mon attention se dirigeant surtout sur la scène imaginée, je prends moins garde à la représentation de moi-même, d'autant moins que très souvent le disparate de cette représentation et des éléments constitutants de la scène imaginée installe comme une barrière entre eux et lui : barrière visuelle, et peut-être aussi barrière interne, car la scène n'ayant pas été vécue, c'est mon corps actuel, présent, qui s'impose comme représentant dans cet imaginé. Les gestes et la tension musculaire pourront donc entrer en compte, à côté de la cénesthésie. Mais comme il n'y a pas d'image de l'interne, ce ne sera qu'une liaison de rencontre, les images gardant leur indépendance.

Reconnaissance des souvenirs. — Les précédentes descriptions n'ont été faites qu'en vue de la connaissance et de la reconnaissance du sujet par lui-même. Mais elles peuvent être interprétées en vue de la reconnaissance des souvenirs eux-mêmes. Dès lors, le souvenir complet est celui dont la plus claire conscience comporte toutes les images mentionnées : celle de mon corps, de l'objet remémoré, ainsi que toutes les perceptions qui accompagnent et fondent ma conscience actuelle. Entre ce souvenir et la simple réminiscence (et au delà, jusqu'à l'oubli) on peut imaginer autant d'intermédiaires que l'on veut,

distingués par la suppression d'un ou de plusieurs des éléments qui concernent soit l'objet, soit le corps. Mais en vertu du privilège bergsonien, un souvenir sera reconnu comme appartenant au sujet dans la mesure où il sera relié, d'une manière continue par d'autres souvenirs, au corps actuel. S'il y a solution de continuité, le souvenir devient quelque peu étranger et peut ou sombrer dans l'oubli ou apparaître comme une invention. La localisation dans le temps exige que cette continuité remonte du moment présent au moment de la perception. Et l'on dira qu'un souvenir est localisé dans l'espace quand le sujet est capable d'imaginer d'autres souvenirs qui, d'une manière directe ou non (cartes, lectures, etc...), le conduisent de l'endroit où il se trouve actuellement à l'endroit où la perception eut lieu. On développera facilement toutes ces considérations et les modalités auxquelles elles donnent occasion.

Rôle des valeurs. — Mais il est une dernière assise, peut-être la plus significative de toutes, qui achève de donner à ma personne l'allure que je lui connais : c'est celle qui se manifeste par les valeurs que j'ai choisies.

En effet, tout ce que ci-dessus n'a trait qu'à moi-même, en tant que les choses me fournissent leurs éléments de réalité. Mais ces réalités peuvent encore être fournies non plus en tant que telles, mais en tant que matière de la volonté et des opinions esthétiques et religieuses. Je serai donc celui qui veut ceci ou cela, qui se réjouit en face de telle beauté, qui professe telle ou telle religion, en adoptant telle ou telle croyance. Nous ne saurions nous engager dans l'étude de la valeur comme telle, étude que nous réservons pour un autre ouvrage. Disons seulement qu'elle se distingue du réel par ce fait qu'elle s'impose, en tant que valeur, en dehors de toute considération de concept, de virtualité, d'habitude, de réalité, et indépendante de tout raisonnement. C'est une singularité qui se rattache immédiatement (ce mot de *immédiat* ayant un tout autre sens que l'*immédiat* du privilège bergsonien) à la forme transcendente de la conscience. Nous savons déjà que cela seul nous oblige à refuser l'opinion qui fait de la morale une science ou une histoire. Nous voilà alors conduits à considérer le sujet (et moi d'abord) comme dépassant toutes ces réalités qui soutiennent sa personnalité dans le réel (le réel tient d'abord à la matière) et les transposant, sans les supprimer, bien entendu. En me connaissant par toutes ces images et ces sensations qui n'atteignent que le réel, je me remplaçais dans un système déterminé ou fatal. Par la valeur, je me sais et me connais libre. Mais il faut que je me réinvente d'une autre manière.

CHAPITRE XVI

JE

Le problème du sujet n'est pas résolu. — Si riche que puisse être la description psychologique esquissée au chapitre précédent, si abondante qu'en puisse être la paraphrase, elle ne résout pas le problème du sujet, de sa liaison avec l'objet, de l'opposition de ces deux notions. La merveilleuse subtilité du style d'un Paul Valéry n'y peut rien non plus, tant que son incontestable précision se contente de l'introspection, et ne cherche pas d'autre ressource. Nous cherchions un sujet, une personne; l'introspection, comme l'observation, ne nous donne que des objets. Nous aurons beau approfondir la notion, nous n'atteindrons jamais que des qualités ou des états. Or, si important que soit le privilège du corps, ce n'est encore qu'un ensemble de qualités, et personne ne s'y trompe : le fait même de dire *mon corps* et d'en parler à la troisième personne, comme d'un objet, prouve bien qu'il ne saurait prendre la place de la première. Mais la première elle-même n'apparaît telle que par le privilège bergsonien, qui n'est que sensible. Et, non plus, aucune expression abstraite de ces réalités phénoménales objectives, substituts du moi, ne saurait nous donner une solution du problème. Derrière ces mots qui représentent finalement des objets, nous ne trouvons de sujet que celui que nous y avons placé nous-mêmes. D'où le tirons-nous donc ?

Ces multiples représentations du sujet ou plutôt de ses substituts phénoménaux, cette impossibilité de le confondre avec eux, leur liaison inéluctable, nous rappellent à leur manière le problème du parallélisme. D'une part le monde de l'espace et du temps, créé directement dans et par la conscience transcendente, et d'autre part la conscience transcendente elle-même qui, en tant qu'elle essaie de se saisir et de se penser n'atteint qu'une conscience empirique, un phénomène. Liée ainsi au monde par une origine commune, la conscience empirique lui est cependant directement et sans retour opposée, parce qu'elle retient dans sa phénoménalité, l'unité, l'immatérialité et en quelque sorte l'absolu de cette conscience pensante. Ainsi, le spectacle qu'elle offre peut être le redoublement de celui du monde, ils ne sau-

raient être confondus. Aussi bien le mot redoublement n'est pas tout à fait exact. La conscience empirique déborde le monde de l'espace et du temps. La négation, la contradiction, toute la logique des relations en général (concepts et singularités) appartiennent aux sciences psychologiques et n'ont pas d'équivalents dans les sciences de la nature. D'autre part, la valeur, qui vient se placer dans la conscience empirique, quand le sujet en prend conscience, n'appartient pas non plus directement au monde du réel.

L'opposition du sujet et de l'objet serait-elle de même nature que ce parallélisme spontané ? Aurait-elle la même origine ? C'est probable. Toutefois, remarquons encore que le sujet ne se confond pas avec la conscience : si tous deux s'opposent au monde, et se replacent cependant dans le cours du temps, ce ne peut pas être au même titre, et les objets qui servent alors d'intermédiaires ne le sont pas de la même manière. Il y a donc ici une nuance très précise à trouver et à définir.

Transposition de la formule de l'objet. — Les descriptions introspectives mettent d'ailleurs en évidence un fait important : la prépondérance du corps. Que ce soit dans le présent du phénomène, sous l'aspect des sensations internes et de leur privilège bergsonien, ou dans le non-présent, par l'apport des images, c'est toujours autour du corps que s'organisent les objets et les groupes d'objets qui représentent la personnalité. Voilà qui est immédiatement vrai à propos de la première et de la seconde personnes ; s'il s'agit d'une personne inconnue, son nom, qui prend la place du corps, ne nous satisfait pas et nous préférons imaginer un portrait quelconque pour agglomérer les épisodes de sa vie.

Donc, le corps, sans qu'il puisse jamais être confondu avec le sujet, en est cependant le substitut principal.

Or, voilà une formule qui nous rappelle de très près, non le parallélisme de la conscience et du monde, mais une formule analogue qui concerne l'objet. Nous savons, en effet, que l'objet est un ensemble de qualités groupées autour de l'une d'entre elles qui joue le rôle de substance. Nous savons aussi que cette *substance* ne doit pas être considérée comme une chose en soi, mais qu'elle n'est autre que la forme transcendente, saisie sous un de ses trois aspects, l'unicité, et en somme aussi l'absolu. Nous savons enfin que cette qualité privilégiée peut n'être pas la qualité tactilo-musculaire, celle que propose d'emblée, à l'intérieur même du privilège bergsonien, et le renforçant, celui des muscles. La masse de Newton, les invariants des relativistes modernes prouvent suffisamment cette indépendance. Cherchons alors si le sujet ne pourrait pas être défini d'une manière analogue, parallèlement à l'objet.

Mais il n'y a pas à chercher. La définition est manifeste, et d'une clarté éclatante :

DE MÊME QUE L'OBJET EST UN ENSEMBLE DE QUALITÉS GROUPÉES AUTOUR DE L'UNE D'ENTRE ELLES QUI JOUE LE RÔLE DE SUBSTANCE, DE MÊME LE SÛJET APPARAÎT COMME UN ENSEMBLE D'OBJETS GROUPÉS AUTOUR DE L'UN D'ENTRE EUX, LE CORPS, QUI JOUE LE RÔLE DE SUBSTANCE.

Il suffit de commenter cette définition capitale.

Parallélisme avec l'objet. Opposition-liaison de l'objet et du sujet.

— Le parallélisme avec l'objet est évident : les objets sont la matière du sujet, comme les qualités sont la matière de l'objet. LA FORME EST LA MÊME POUR LES DEUX NOTIONS. C'est l'absolu, unité, unicité.

Les deux notions ne se rejoignent pas : entre l'objet et le sujet se place, sans réduction possible, la différence qui sépare une matière de ce qu'elle devient quand elle est informée. De même qu'on pourrait multiplier les qualités d'un objet autant qu'on voudrait, sans pour cela, obtenir *l'objet* lui-même, en tant qu'il est l'unicité qui les unifie et qu'il s'oppose à elles par cette unicité, de même on pourrait choisir comme substituts du sujet tous les objets de l'univers, on n'arriverait pas à créer le sujet qui s'oppose à ses propres substituts par l'unicité qui les unifie.

Et d'autre part, l'objet ne serait sans ses qualités qu'une unicité vide, tout comme le sujet sans ses attributs.

Hierarchie : qualités, objets, sujets. — Mais de ce fait important que la forme est la même pour les deux notions, il faut tirer d'autres certitudes. Ce qui peut choquer dans cette affirmation, c'est que la psychologie classique, l'empiriste comme l'autre, nous a habitués à considérer le sujet, la personne comme une notion simple, rebelle à l'analyse, indivisible, immédiate. Même quand on oppose le sujet à ses *représentants*, on laisse encore croire que le sujet lui-même est quelque chose d'intime, de secret, un moi vrai et absolu, en tant que moi, et non en tant qu'unité. Il suffit de signaler le préjugé pour le faire disparaître de la philosophie : on s'est bien délivré de la *substance* de l'objet. On se délivrera de la même manière de celle du sujet : c'est la même, et ce n'est pas une substance.

C'est la matière qui diffère. Et encore, pas tout à fait, puisque finalement la seule matière c'est la qualité fournie par la sensation et par l'image.

En fait, il faut parler de hiérarchie. C'est une autre manière de retrouver cette filiation des notions, dont nous avons déjà parlé. Elles s'engendrent les unes les autres, mais dans un ordre déterminé, et la place que chacune d'elles occupe est aussi nécessaire à sa détermination que les éléments décelés par l'analyse. Avec des qualités et

l'unicité se fabrique un objet. Avec des objets et cette même unicité se fabrique une personne.

Ce mot de hiérarchie ne contredit nullement celui de parallélisme. Tout ce que l'objet peut être par rapport à ses qualités, le sujet l'est par rapport à ses objets. Et inversement, ce sont seulement ses objets qui déterminent et font connaître le sujet, comme ce sont ses seules qualités qui déterminent et font connaître l'objet.

Mais la hiérarchie intervient en ce sens que le sujet, produit d'une double construction, s'éloigne pour ainsi dire davantage de la matière, figurée ici par le sensible des qualités ou des états. En quoi il apparaît plus pur, plus délivré d'elle que l'objet. A ce point que l'opposition des deux notions, quand on songe à la préciser, est facilement présentée comme l'opposition du sensible et du non-sensible. On oublierait presque que trois notions sont en présence, et non deux, et que le sujet, pour exister, a autant besoin des qualités que l'objet de la forme pour être déterminé. Cette opposition-liaison est donc moins simple que ne le laisserait croire l'introspection : il y a en fait une double opposition qui se répète à deux degrés différents et inassimilables.

Enfin, on remarquera que pour former un objet, il faut une multitude de qualités, et que pour former un sujet, il faut une multitude d'objets. Il y a donc dans le monde moins d'objets que de qualités, et moins de sujets que d'objets. Le privilège bergsonien donne même à la première personne une apparence d'unicité et de solipsisme dont on pourrait être dupe, si l'on faisait de ce privilège une propriété transcendente. Nous verrons d'ailleurs bientôt comment et pourquoi l'unicité du sujet s'élève au-dessus de la multiplicité des objets, plus haut que ne le permet la simple description faite ici.

Ne pas confondre sujet et conscience. — On comprendra aussi et on réduira mieux l'illusion qui nous pousse à assimiler le sujet et la conscience. Les deux notions s'opposent l'une et l'autre au monde, à l'objet, et elles se rejoignent dans une même réalité, la réalité psychologique, opposée à la physico-physiologique. De là à croire et à dire par exemple que c'est la même notion considérée sous ses deux aspects différents, il n'y a qu'un pas.

Il n'est plus permis de le franchir. Leur filiation est différente. D'une part on peut parvenir à la conscience empirique de deux manières. La première, la plus naturelle, et la seule légitime, au fond, c'est de la considérer comme ce que saisit, pense la conscience transcendente, quand elle veut se saisir elle-même; alors elle est donnée, elle se donne, elle s'impose comme une réalité phénoménale aussi immédiate que le monde et ses objets, *sans qu'il ait été besoin de passer par eux pour la comprendre*. Elle peut donc garder dans sa

phénoménalité les propriétés de la conscience originaire dont elle peut passer pour le reflet.

La seconde manière, secondaire et assez éloignée des notions fondamentales, c'est de voir en elles, empiriquement, l'actualisation d'une matière physiologique, d'une virtualité corporelle, actualisation qui donne sensations et images singulières, harmonieusement composées, et cadres de l'opposition objet-sujet. Nous disons que cette matière est secondaire parce qu'elle suppose que le monde des singularités a été créé, puis dissocié, en chacune de ces singularités, que cette dissociation a donné le virtuel, et qu'enfin le virtuel a été réinformé pour donner les singularités de la conscience. Cet éloignement des notions fondamentales se marque par l'arbitraire de cette réactualisation. C'est bien l'absolu qui en est l'instrument. Mais donne-t-elle un élément de conscience, indivisible comme le ferait croire la propriété de l'unité, compagne de l'unicité, ou un élément du monde, un objet ? Si loin de l'origine, on peut admettre que le philosophe a le choix, ce qui prouve par ailleurs que cette réactualisation est sans importance véritable. Au vrai, nous surprenons ici une des faiblesses de toute métaphysique du concept. Toutes les informations possibles de l'habitude permettent sous des noms divers nombre de romans aussi arbitraires les uns que les autres.

D'autre part, le sujet n'est obtenu d'aucune de ces deux manières. Il est le produit direct, bien que non immédiat, d'une construction dressée sur les qualités comme première assise, les qualités étant elles-mêmes la donnée immédiate de la conscience transcendente.

Par conséquent, le point de départ est bien toujours la conscience transcendente, mais on ne parvient pas du tout de la même façon au sujet d'une part, à la conscience empirique de l'autre. Celle-ci est franchement phénomène et ne peut être que cela, du premier jet. Celui-là n'est du monde que par les qualités des objets qui le déterminent dans l'ensemble de la conscience. Déjà la création de l'objet par l'intervention de la forme nous permet de dominer le *réel* du monde (l'objet étant *au-dessus* de ses qualités). A fortiori, la construction du sujet : par le redoublement de cette intervention, il acquiert une apparence de supériorité sur toutes les autres créatures, y compris la conscience empirique. C'est cette supériorité qui finalement va transposer toute notre analyse. Mais il faut d'abord la mettre en évidence.

Rien n'est supérieur au « je » dans la hiérarchie des notions. — Disons d'abord qu'il se rapproche ainsi de la conscience transcendente, c'est-à-dire de l'absolu.

Non qu'il soit absolu, puisque seule l'est la conscience transcendente, non pas même en tant qu'elle est conscience (car la notion

de conscience doit d'abord et pour parler rigoureusement être considérée comme une propriété de l'empirique, transposée ensuite au transcendantal), mais en tant qu'elle est indubitable. Mais on remarquera que dans sa construction, la multiplicité du divers phénoménal se restreint et qu'il est le dernier terme de cette restriction. L'objet jouit par rapport à la multiplicité de ses qualités d'une unicité absolue, telle qu'aucune qualité ne peut jamais, en tant que telle, se faire passer pour un objet. Une d'entre elles, privilégiée, peut en jouer le rôle, mais aucune confusion n'est possible. Si l'on parle de la multiplicité des objets, c'est qu'on est parvenu à un plan supérieur à celui des qualités, où la diversité peut réapparaître, mais avec une autre tonalité, puisque précisément la forme pure est déjà intervenue. Quand nous avons noté qu'il y avait moins d'objets que de qualités, nous aurions pu ajouter cette remarque. Or, au-dessus de cette diversité et de cette multiplicité des objets, le sujet *je* jouit à son tour d'une unicité absolue, puisqu'aucun objet, fût-il privilégié comme le corps, ou à certains égards le nom, ne saurait se donner comme le sujet. Mais c'est parce que, tout de même qu'à propos des objets, on a fait monter à un plan supérieur, la notion de multiplicité qui vient d'en bas. En assimilant le corps, par exemple, ou le nom au sujet, on multiplie les sujets, mais il faut transposer à ce plan la remarque précédente et dire qu'il y a nécessairement moins de sujets que d'objets, et qu'ils ont une dignité supérieure à celle des objets.

Faudrait-il alors inventer ou chercher au-dessus de la multitude des sujets, une autre réalité phénoménale qui jouerait par rapport à cette multitude le rôle que joue le sujet par rapport à ses objets substituts, et l'objet par rapport à ses qualités ? Un sociologue le tenterait et définirait le groupe social comme un ensemble de sujets groupés autour de l'un d'entre eux (ou d'un groupe de privilégiés) qui joue le rôle de substance.

C'est d'autant moins impossible, que pratiquement, la sociologie, science des groupes humains, ne peut s'établir comme science et progresser que si elle choisit comme concept de départ non point l'individu, mais le groupe.

Mais nous savons d'avance que c'est impossible, nous avons déjà rencontré et résolu cette question. Il suffit de reprendre les arguments, si possible autrement.

Pourquoi donc ce choix ne peut-il apparaître que comme un procédé commode pour la science, sans même être imposé par la réalité phénoménale comme pour les autres sciences, à plus forte raison comment peut-il être refusé dès qu'il s'agit de poser une réalité supérieure au sujet ? C'est que la réalité phénoménale première, à savoir les qualités, est liée à l'exercice d'un corps vivant, très bien déterminé physiologiquement, et que c'est à ce corps d'autre part qu'est

attachée dans le phénomène la notion d'individu pensant : nous savons en effet que la conscience est un composé harmonieux de sensations et d'images, et que sensations et images sont liées d'abord à l'exercice de certaines parties du corps. En d'autres termes, il y a à propos du sujet des conjonctures telles et tirées de la matière même que la création transcendente ne peut aller au delà de lui. Il n'y a donc pas de conscience collective philosophiquement antérieure à celle de l'individu, un *cogitamus* antérieur à tout. Le sujet lié à son corps et par lui aux qualités, est la plus haute création transcendente possible.

Encore une fois, cela ne prouve pas que la notion de groupe social soit absurde. Au contraire, elle est indispensable à la découverte des lois sociologiques. Mais elle n'apparaît et ne peut apparaître que comme une réalité de même ordre que le sujet. Elle est plutôt un moyen de démêler le chaos social, une manière d'invention du sociologue, un outil qu'il se donne pour mettre de l'ordre dans la complexité d'un réel qui lui échappe, quelque chose d'analogue à ces expressions mathématiques (déterminants, moments mécaniques, curls, etc...) que les savants fixent par un mot parce qu'ils en retrouvent l'emploi partout et qu'elles leur servent à simplifier au mieux l'étude et la description des réalités fondamentales, nombres, longueurs, forces.

Une preuve : le groupe social est en principe ou plutôt par l'instinct même du sociologue considéré comme formé d'individus qui pensent ou qui agissent de la *même* manière. Or, il est bien sûr que cela n'existe pas, car tous les individus sont différents. C'est donc une abstraction. Ce n'est qu'*en tant* qu'ils agissent ou pensent de même qu'ils peuvent former un groupe. Il reste à utiliser au mieux et méthodiquement la simplicité de cette abstraction.

Le sujet, centre transcendental. — C'est donc au sujet que tout sera ramené dans cette hiérarchie issue de la conscience transcendente. Cette conscience étant insaisissable, le sujet offre cet avantage d'être à la fois un phénomène construit à partir des qualités et du sensible, et cependant une notion, qui par sa double élévation au-dessus de ces qualités, par son opposition à l'objet de l'espace et du temps, se rapproche de la source même de cette construction. Doux l'invention spontanée du sujet absolu.

La réflexion, en prolongeant l'introspection refuse de ne voir dans la forme transcendente que le cadre vide d'une matière corporelle, et en vertu même de ce que nous venons de dire, elle la réifie sous l'aspect d'un sujet absolu, le double du sujet empirique, un noumène qui soutient et supporte le sujet-phénomène. En quoi elle est soutenue par le privilège bergsonien de la vie, qui, centre de la réalité

phénoménale, apparaît, non certes comme ce qui peut être immortel, mais comme ce qui demande à l'être. De là une autre notion, celle de *moi profond*, de *soi* opposée au *moi*, etc... Chez les rationalistes classiques, la confusion ne s'est pas faite entre ces deux manières d'atteindre un absolu subjectif (on ne saurait cependant en jurer) et c'est la première qu'ils recommandent d'abord. Spontanément, Descartes tire du doute le *je pense et je suis*. Pour Leibniz, la monade est une personne avant même d'être une conscience. Pour Kant, le noumène est nécessaire à la liberté, en dépit de la dialectique transcendente, qui ruine la notion d'âme. Seul Spinoza...

Prise à la lettre, cette réification est insensée. Mais on en voit la cause et l'occasion : il faut achever la hiérarchie des notions construites, spatiales ou psychologiques. On oublie que philosophiquement cet achèvement est inutile, puisque l'unité transcendente la renferme tout entière en la créant. Mais la conscience n'apparaissant à l'introspection, demi-sœur de l'observation, que sous l'aspect de phénomène, l'illusion dynamiste intervient et nous fait demander une réalité qui domine vraiment toutes les autres. Le sujet est là tout près et tout prêt.

Cela ne veut pas dire qu'il soit défendu de considérer finalement ce sujet comme la clef de voûte de toute la construction transcendente. Mais c'est à une condition indispensable : il faut tourner ce dernier stade de l'achèvement de la connaissance vers la construction elle-même et non vers une transcendance incompréhensible, et inadmissible. On peut donc dire que c'est *moi* qui pense le monde, mais on ne sera pas dupe : l'aspect de *je* n'est qu'un revêtement, à qui seules certaines conjonctures donnent sa signification.

Cette élévation à l'absolu du sujet donne encore à notre seconde règle sa vraie signification. Dire que la discrimination des schèmes est arbitraire, c'est dire qu'elle ne dépend pas des schèmes en tant que sensibles. Mais elle ne dépend pas non plus de la forme seule, qui est vide. En fait elle est le résultat d'un choix fait par ce à quoi dans le monde, on rapporte la conscience transcendente, c'est-à-dire le sujet. C'est donc le sujet qui découpe le réel et crée les valeurs, soit qu'il *accepte* les *propositions du sensible*, soit qu'il les refuse. La résolution scientifique et pratique des antinomies kantienne est un excellent exemple de l'emploi de cette liberté.

La Liberté du Sujet. — C'est de ce biais qu'il faut résoudre le problème de la liberté. Nous avons pratiquement défini cette notion dans un chapitre précédent par le succès d'un acte technique que détermine une fin indépendante en soi. Nous disons *pratiquement* parce que nous avons ainsi atteint ce qu'on appelle la liberté des tribunaux, celle qu'essaye de fixer le juge pour punir un délit à la mesure de la responsabilité. De fait, l'opposition et la liaison de l'histoire et

de la science, du singulier et du virtuel permettait de comprendre le concret de cette manifestation. Mais nous avons dû reconnaître que ce n'était qu'une solution approchée, parce qu'il manquait un *agent qui* liât en un seul ensemble la fin, l'occasion et les moyens. On voyait bien qu'il y avait acte libre, mais on ne voyait pas qui était libre. Il s'agit maintenant de le chercher.

En toute rigueur, la conscience transcendente seule est libre, parce qu'elle est unique : dès lors, elle n'est point finie, déterminée, limitée. Pour parler autrement, nous devons dire que Dieu seul est libre. Voilà une première certitude. En voici une autre, non moins établie : c'est que cette liberté ne peut servir à rien dans le monde des phénomènes, puisque les phénomènes sont englobés, dans tout leur cours et leur ensemble, à l'intérieur de l'unité, de l'absolu, et que, de quelque manière qu'ils se présentent, il n'en peut être autrement. L'unicité en effet n'a été définie que par l'antériorité (philosophique) de l'absolu par rapport à ce qui n'est pas lui, à ses concomitants, et il ne suffisait pas de dire pour qu'il fût absolu, qu'il était premier, mais il fallait dire qu'il était unique. Car dire qu'il est premier, c'est encore le mettre sur le même rang de réalité que ce qui le suit, et c'est l'y lier. Dieu est donc libre, et même la seule source de la liberté, mais cette liberté absolue est vide et sans emploi. Pour nous servir d'une image, d'une comparaison, si un corps grave était unique dans l'espace, il ne serait pas grave, puisqu'il n'y a de gravité que par attraction, et son mouvement ne serait pas un déplacement (ce ne serait rien du tout) puisqu'il n'y aurait pas de repère. On ne peut donc même pas dire que Dieu agit.

Cependant, l'absolu ne saurait ainsi être négligé, et le résultat de cet épisode, c'est de fonder, non la liberté elle-même, mais la notion de liberté. Prise ainsi, la liberté n'est pas une chose, mais pour reprendre une expression du début de l'ouvrage, une attitude. Elle ne peut se réaliser, mais elle peut nuancer le réel dans son ensemble en le rattachant non à l'un de ses détails mais à la propriété inéluctable de l'unicité de la conscience. De telle sorte que si l'un de ces détails est capable, par ce fait qu'il est lui-même phénomène, non de lier tous les autres à lui mais de les organiser autour de lui, nous pouvons lui rapporter cette attitude, comme s'il jouait le rôle de la conscience transcendente elle-même. Reste à savoir quel peut être ce détail, ce phénomène privilégié. Ce n'est sûrement pas une qualité en tant que telle, puisqu'elle n'est que matière, et c'est ce qui nous fit refuser la solution bergsonienne de la liberté, le privilège bergsonien ne pouvant être transcendantal. Nous avons donc le choix entre la conscience empirique, l'objet et le sujet.

Ce ne peut être la conscience empirique. En tant que reflet de la conscience transcendente, elle en recueille bien les avantages,

mais en tant qu'elle devient empirique, ces avantages se transforment en inconvénients.

Avantage : c'est grâce à elle que nous nous *sentons*, que nous nous savons libre; c'est sur la certitude qu'elle est bien le miroir empirique de l'absolu que se fonde la fameuse *preuve psychologique* du libre-arbitre. Ce n'est certes pas une preuve, car il n'y a pas ombre de raisonnement; c'est une affirmation immédiate qui procède directement de la conscience transcendente, dès que celle-ci prétend saisir sa propre nature. Aussi ce *sentiment* disparaît quand au lieu de voir en elle un reflet du transcendental, on la replace dans le temps, parmi les phénomènes : elle devient déterminée, et les adversaires de la liberté ont alors beau jeu à le faire constater.

Inconvénient : La notion de liberté, en s'appliquant à la conscience empirique, la relève à l'absolu et lui imprime l'unité et l'unicité. Mais alors on ne comprend pas plus comment cette conscience, en tant qu'unité, peut avoir barre sur *ses* phénomènes, qu'on ne comprenait naguère comment Dieu pouvait *agir* dans *son* monde. D'autre part, en passant par le relatif, elle s'est multipliée, et chaque unité devient alors fermée à *côté* des autres. On ne comprend plus l'accord des points de vue, et il faut une harmonie préétablie, qui ruine dès lors toute liberté, puisque c'est une autre manière de ramener à Dieu seul la seule liberté. L'illusion leibnizienne des Monades, l'équivoque qui prétend les lier à l'espace et à la multiplicité, illustrent cette tentative. Son erreur et son échec tiennent à la prétention de réifier cette liberté sans vouloir se servir du sensible, tout en posant une multiplicité d'êtres libres. Elle remonte alors spontanément à sa source, et ne reste point parmi nous.

Ce pourrait être un objet. En effet, un objet est constitué par un ensemble de qualités groupées par l'unité transcendente. Un objet est donc à la fois sensible et non-sensible. On comprendrait alors comment il peut à la fois être par les qualités en relation avec d'autres objets, en vue de la matérialisation de l'acte libre et par la forme transcendente s'opposer à ses propres qualités et au monde entier. Cette liaison-opposition permettrait de faire de lui un bon intermédiaire entre la conscience transcendente et le phénomène. C'est d'ailleurs contre elle que les savants de tous ordres qui ne s'occupent que du réel phénoménal, matériel, sensible, qualitatif du monde, ont dû lutter pour imposer la vraie notion de relation entre les choses, et en particulier substituer la notion de communauté à celle de causalité. En effet, la causalité, comme la comprend le sens commun est copiée sur la liberté : elle n'établit pas seulement un lien essentiel entre deux phénomènes, elle attribue à un objet un rôle privilégié dans leur interaction, ce privilège faisant alors de l'objet une véritable personne (grammaticalement la troisième). C'est contraire à tout progrès

dans l'étude du monde, où l'intervention de la forme, sous quelque aspect qu'elle se produise, doit être considérée comme un simple cadre de connaissance, qui ne peut fournir aucun renseignement sur le réel lui-même. Dire que la terre attire la pierre, c'est oublier que la pierre attire la terre également et que l'objet d'étude, c'est la communauté terre-pierre. De même l'acide sulfurique n'attaque pas le zinc. S'il y avait un agresseur, ce serait plutôt le zinc, qui est simple et indécomposable. Mais il n'y a ni attaque ni défense, il y a deux corps qui mis en présence l'un de l'autre donnent d'autres corps et de la chaleur : la communauté de ce qu'on appelle une *réaction* (on est obligé d'employer des mots comme si les deux corps restaient séparés, même après leur disparition) est le seul moyen de faire oublier toute prétention à ce privilège *personnel*. De même, il n'y a pas, de la part d'un bloc de matière vivante, *prise* de nourriture et *assimilation* : il y a réaction au sens défini plus haut (même en admettant, ce qui est incontestable, que la matière vivante ne soit pas encore réduite à la matière chimique) entre les éléments, séparés par commodité, du *complexe* organisme-milieu, suivant l'expression de M. Rabaud.

Et cependant, ce ne sera pas l'objet qui portera la liberté. Nul doute qu'il en aurait la charge si le sujet ne représentait pas par rapport à lui un degré de plus dans l'éloignement du sensible, et si, de cette manière, l'acte libre n'apparaissait pas, rapporté au sujet, plus près de la conscience transcendente elle-même. Et le sujet, lui aussi, devrait la laisser à un autre phénomène, si notre monde était capable de lui fournir la matière d'un super-sujet qui jouerait par rapport aux sujets le rôle que joue celui-ci par rapport aux objets. Nous savons qu'il n'en est point ainsi.

On peut se demander pourquoi la hiérarchie est ainsi ordonnée. Nul doute que ce soit finalement le privilège bergsonien des sens internes qui en fixe les harmonieuses oppositions. Mais nous n'avons pas à en parler ici.

Le sujet vient donc prendre la place *transcendante* que la conscience pensante ne peut occuper elle-même mais dont elle suggère la notion et soutient l'importance. Il se présente alors sous trois aspects fort distincts.

En tant que construction et créature à partir des qualités, il est lié à ces qualités, à l'espace, au temps, et aux qualités du monde, qu'elles apparaissent sous l'aspect d'objets ou comme substituts d'autres sujets. Il est alors l'objet d'une science qu'on nomme la biologie.

En tant que simple compagnon de la conscience empirique, il est objet de psychologie.

En tant que sujet libre, et usurpateur légitime, s'il est permis d'associer ces deux mots, de la dignité transcendente, il échappe à toute détermination et à toute fatalité, à toute dépendance du réel phé-

noménal. C'est pour lui un complet renversement d'attitude, un passage tout philosophique du biais empirique au biais transcendantal, celui que nous avons décrit au début de cet ouvrage, ou plutôt celui que nous avons refusé d'emblée, quand on prétendait le donner comme immédiat. Cela explique que, bien que nous ayons ainsi refusé le sujet transcendantal et que nous n'ayons admis le terme conscience qu'en tant qu'il était allié à l'absolu, l'un et l'unique, nous l'avons conservé au cours de notre méditation : c'est parce que nous savions que finalement il serait permis de le rapporter au sujet (en tant que celui-ci s'élève ainsi jusqu'à l'absolu). Plus précisément, quand nous disions que la conscience empirique était ce que saisit la transcendentale qui essaye de se penser elle-même, nous donnions cette définition comme un moyen didactique de faire comprendre leurs rapports. Mais maintenant que nous avons dressé le sujet jusqu'au transcendantal, sans être dupe cependant d'une impossible transcendence, nous pouvons parler de cette transposition comme d'une vérité philosophique. Après avoir refusé le *Je pense* cartésien, nous pouvions cependant garder l'expression. Ce n'était pas une inconséquence. Ce qui était aléatoire tant que le secret du JE n'était pas élucidé, est maintenant permis.

D'autre part, on pourra attribuer au sujet, empiriquement connu, tel acte, technique, par exemple, sans avoir besoin de transposer ce sujet au transcendantal, mais à cette condition de ne plus voir dans la liberté une chose, mais un idéal, notion féconde dans l'histoire du problème : il faut bien que le transcendantal se retrouve où que ce soit, dans une question dont il est le seul soutien.

Transcendentale, nous sommes aussi libres que Dieu, ce que Descartes exprimait en disant que notre volonté est égale à celle de Dieu, tandis que notre intelligence (en tant que connaissant le réel) est finie. Nous pouvons généraliser et présenter comme la marque de la liberté l'affirmation d'une valeur en tant que valeur (morale, esthétique, croyance), mais pratiquement, la seule liberté dont nous soyons capables et dignes, c'est celle que nous acquérons progressivement, par des efforts conscients qui nous élèvent peu à peu au-dessus de notre propre phénoménalité. Comme le montre Spinoza, nous sommes d'une part prêts à l'esclavage et à la servitude (phénomènes liés aux autres), mais d'autre part, tout prêts à la liberté et à ce qu'il appelle la béatitude. Nous ne sommes donc pas libres d'emblée. L'enfant qui veut la lune pose une valeur, et si l'on ne tient compte que de la forme de son état de conscience (en admettant qu'il y ait conscience) on doit dire qu'il est libre, mais cela ne suffit pas à ses parents pour l'affirmer. La liberté humaine se conquiert par batailles, échecs, victoires, progrès et retours, et les étapes de ce progrès sont exactement données par l'étude psycho-physiologique des différentes phases de l'acte technique. On le verra en détail ailleurs. C'est par la conscience de ces pro-

grès, par la continuité des erreurs redressées, des chutes relevées, par l'intervention de cette espérance invincible (parce qu'elle touche à l'absolu) qui fonde l'avenir, que l'éducation se distingue du dressage. Un animal se dresse par la répétition des gestes associés aux paroles, et ses erreurs ne sont que des essais manqués (dans l'esprit du dresseur). Un petit d'homme s'éduque, d'abord avec l'aide d'autrui, et ensuite et surtout par soi.

Sciences Morales. — Mais alors, si la constitution de toute valeur, si le caprice par où en somme se manifeste brutalement le transcendantal qui fait le fond de la liberté, doit laisser peu à peu la place à des volitions solidement attachées dans l'empirique à l'individu lui-même et à son pouvoir de réflexion, si finalement la pleine possession de soi-même, c'est-à-dire à la fois l'intelligence aussi profonde que possible et de soi et du monde, et la claire décision qui choisit entre les possibles et qui sait pourquoi elle choisit, si cette pleine possession de soi-même ne s'acquiert qu'avec le temps, il devient possible d'en faire l'histoire et par conséquent d'en tirer une science.

Rien d'étonnant à cela : puisque la conscience empirique est le phénomène qui se crée lorsque la transcendentale essaye de se surprendre pensante, elle doit donner lieu à toutes les manifestations phénoménales, le singulier et le virtuel.

C'est par là que l'acte libre prend comme tel place dans le temps lui-même et qu'on peut dire que certains moments sont bien des commencements absolus, tout en restant moments du temps. Nous ne sommes plus certes au même étage que les sciences de la nature ou les mathématiques, mais parce qu'il n'y a qu'un temps, nous assimilons en un même monde tout ce qui est susceptible d'être daté.

La science de l'esprit s'enrichit donc encore : à côté d'une psycho-biologie pour laquelle tout doit se réduire à des échanges physiologiques, parce que sensations et images correspondent à de tels échanges, à côté d'une logique, science générale du pensé, en tant que pensé (et non en tant que réel), science des relations, nous devons rencontrer une dernière discipline (histoire sous un aspect, science sous l'autre), dont l'objet sera la liberté humaine. Ce sont les sciences morales.

Le remarquable, c'est que ces trois manières d'études sont toutes valables et indispensables, chacune relevant d'une vue spéciale sur le monde de l'homme. Elles ne coïncident pas. Les deux premières sont soumises au déterminisme de la loi, à la fatalité de l'événement, de la date. Les sciences morales y échappent en partie, non par la complexité des phénomènes étudiés (toute complexité est relative), mais par la notion de liberté qui leur est liée et par ce qu'on pourrait appeler l'atmosphère d'imprévisibilité qui en résulte.

Le Nouveau. — Car le nouveau dans le monde n'est pas seulement donné par le privilège bergsonien, par l'élan vital qui fait créatrice l'Evolution, et qui donne au moment présent l'impression cénesthésique d'un *jamais éprouvé jusqu'ici*. Il est donné également et bien plus peut-être par la conscience transcendente, en tant qu'elle affirme une valeur, une notion qui dépasse le réel (alors que le privilège bergsonien s'emprisonne dans le réel qu'il fonde), et qui pose l'avenir ou le non-vécu en tant qu'avenir. Seulement, pour le saisir ainsi, il faut maintenir l'avenir en tant qu'avenir et ne pas le confondre avec ce qu'on en saisit quand on le replace dans le temps, prolongement du passé. Défaut de l'empirisme.

En tant que la vérité dépasse le réel, elle est une valeur, et par suite on peut faire l'histoire de sa recherche et de sa découverte dans l'esprit qui vient d'être dit : c'est le fond de l'Idéalisme de M. Brunschwig. De fait, si l'inspiration qui suggère au savant la *bonne* hypothèse peut être expliquée par l'élan vital et le privilège bergsonien, l'induction qui lui applique la forme transcendente pour en faire une machine à prévoir et qui fonde le risque, dépasse cet élan et fait intervenir le pouvoir créateur de la conscience pensante. Nous renvoyons à ce que nous avons dit à propos du cycle de la méthode expérimentale.

L'Homme est Mortel. — Un résultat d'intérêt philosophique nul, mais qui serait important si l'analyse transcendente avait quelque utilité pratique, c'est la certitude que donne cette analyse que l'individu meurt tout entier avec son corps. Ce qui dépasse en lui le privilège bergsonien, uniquement sensible, ce n'est point une personne intime, absolue, mais seulement la forme transcendente, impersonnelle parce qu'elle est vide.

On voit la source de l'illusion de quelques personnes, abstraction faite du dressage et de la répétition des gestes et des paroles, dont l'étude appartient à la physiologie et à la sociologie : elles réifient cette forme sous l'aspect du sujet qu'elles connaissent en elles par sensations et images, et elles abusent de l'indépendance relative et toute dialectique de la forme par rapport à la matière, pour transformer une distinction en une séparation. Double faute qui condamne toute affirmation de ce genre.

En fait, la croyance à l'immortalité personnelle doit être rangée parmi les valeurs. C'est la liberté du croyant qui pose une telle affirmation, même quand cette liberté n'en est et n'en reste qu'au caprice. Rien ne saurait par cela même l'en empêcher. Il suffira qu'il se souvienne que rien de *réel* ne lui correspond pour la remettre à sa vraie place.

CONCLUSION

On peut résumer ainsi les principales thèses de cet ouvrage :
1° Le Donné, c'est la conscience transcendente, le Tout. Il n'y a donc de possible pour la critique que l'Analyse. Toute synthèse, partielle ou prétendue totale, toute reconstruction de ce donné présuppose l'analyse et n'est qu'un roman, une valeur, toujours légitime, comme telle, mais personnelle et subjective.

2° Une valeur étant nécessaire pour engager la pratique, l'Analyse comme telle est d'une utilité nulle. Elle permet seulement d'éviter quelques erreurs dans le maniement des notions. Elle est d'ailleurs impossible, isolée, car la pratiquer, c'est déjà poser une valeur : la recherche du vrai. D'où cet ouvrage.

3° Le corps de l'homme est notre mesure de toutes choses.

4° Mais le corps ne suffit pas à toute explication. Le sujet est capable de se créer à partir de lui et au-dessus de lui. Dernier terme de la filiation des notions, il ferme leur cycle en se haussant ou en essayant de se hausser jusqu'au plan divin de la conscience transcendente.

5° Cette création qui prouve et assure ma liberté fait du monde un simple prétexte pour ma contemplation et mon action, pour la contemplation et l'action des personnes en qui je reconnais une puissance identique.

Novembre 1935.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT, I.

INTRODUCTION. — L'impossible empirisme, II.

Le Courant de Conscience, III. — Illusion, IV. — Méthode, IV.

I. Le Problème du Donné, V. — Empirisme et Rationalisme, VI. — Nécessité du Choix, VII. — Le Donné empiriste, VIII. — La Conscience, composition harmonieuse de sensations et d'images, IX. — Passage de la Conscience à ses éléments, XI. — Psychologie et Philosophie, XIII.

II. La Conscience et le Changement intérieur, XIV. — Ce n'est pas la la conscience qui change, XV. — Résumé, XVI. — Les deux présents, XVI. — Sensations et Images ne sont que des intermédiaires didactiques, XVII. — On ne passe pas réellement d'un moment à l'autre, XVIII. — Origine de l'illusion, XIX. — Deux Consciences, XX.

III. L'introspection, XXI. — Elle ne fait pas connaître le sujet, XXI. — Observation et Introspection, XXI. — De quel droit parler d'introspection ?, XXII. — Faiblesse des méthodes empiristes, XXV. — Embarras de W. James, XXVI.

CHAPITRE PREMIER. — Dialectique rationaliste, 1.

Le doute cartésien, 1. — Certitude : l'absolu, l'un et l'unique, 2. — L'absolu et la conscience 3. — Le Cogito de Descartes, 4.

CHAPITRE II. — Le parallélisme Psycho-Physiologique, 7.

Le premier postulat empiriste, 7. — Il n'y a pas de pensée vide, 8. — Nécessité et signification de ce postulat, 9. — Le second postulat, 10. — Surrection de la conscience empirique, 11. — Signification du parallélisme : identité du premier et du second postulats, 12.

CHAPITRE III. — Les deux règles de l'Analyse, 14.

Les Catégories, 14. — La critique est analytique, 16. — Analyse et Synthèse, 16. — Analyse transcendente de la conscience, 17. — Objection, 19. — Contre l'empirisme, 19. — Le schème, 20. — Contre l'idéalisme, 21. — Première règle, 21. — Le pur et l'*a priori*, 22. — Deuxième règle, 23. — Exemple, 23. — Idéalisme kantien, 24.

CHAPITRE IV. — Premières traces du transcendantal dans le monde, 27.

1° Le monde dans son ensemble, 27. — 2° Espace, 28. — 3° La certitude tautologique, 28. — 4° Le temps, 29. — La fatalité, 30. — L'événement, 31. — L'instant, 31. — Le hasard, 31. — Autres exemples, 32. — La notion de référence, 32. — Objection, 33. — Le Nombre, 38.

CHAPITRE V. — **Logique**, 44.

Mathématique et Logique, 44. — L'objet de la logique est en somme la conscience empirique, 45. — Les liaisons pensées d'objets. Le vrai, 46. — Le langage, 47. — Loi et règle, 47. — Le normatif de la logique ne pose cependant pas une valeur, 48. — Analyse du mot être, 48. — La négation, 51. — Etre et Non-être, 52. — Principe de non-contradiction, 54.

CHAPITRE VI. — **Inventaire des sensations. Le Privilège Bergsonien**, 57.

Première étape. Classement des sensations, 57. — Analyse psychologique et non enquête biologique, 58. — Pas de localisation de la sensation, 59. — Collaboration des sens, 60. — Apport original de chaque sens. Défaillance inéluctable de l'analyse, 61. — Cénesthésie, 62.

Deuxième étape, 64. — Privilège des sens internes : les organes connus sont les organes connaissants, 67. — Cénesthésie des sens périphériques, 68. — La cénesthésie, harmonie des sens internes, 69. — Place de la kinesthésie et des muscles, 69. — Suprématie de la cénesthésie, 71. — L'obscurité et le silence, 72. — Le privilège bergsonien, 73. — Il n'est pas transcendantal, 74.

CHAPITRE VII. — **Le réel phénoménal**, 79.

Le problème, 79. — Le réel phénoménal n'est pas donné par une forme pure, 79. — La réponse positiviste n'est qu'un postulat, 80. — Tous les états de conscience sont composés des mêmes éléments, 81. — Le réel phénoménal est une qualité sensible, 82. — Conséquences. Le pensé ne crée pas le réel, 83. — La réalité phénoménale et la valeur, 83. — Dialectique du réel, 83. — Autres arguments, 83. — Le sens musculaire, 84. — Pluralité des réels, 85. — Unicité du réel, 86. Erreurs et illusions, 87. — D'où vient ce privilège du muscle ?, 89. — La notion d'objectivité, 91. — Le transcendantal, source de l'objectivité sous ses deux aspects, 94. — Exemples. Le contact et l'explication scientifique, 96. — Le nombre, 99. — Origine du cardinal, 101. — Addition et soustraction, 103. — Le parasensible du nombre, 104. — Le mouvement réel de la terre, 105.

CHAPITRE VIII. — **Inventaire des Images**, 110.

La position bergsonienne du problème, 111. — Difficultés, 111. — Images et sensations suivent la même destinée psychologique, 114. — Inventaire, 115. — Il n'y a pas d'images internes, 115. — Mémoire affective, 120.

CHAPITRE IX. — **L'objet. L'Espace**, 122.

Le problème, 122. — C'est le formel transcendantal qui unifie l'objet, 123. — L'objet et l'événement, 126. — L'espace, 127. — Apport des sens et apport de l'absolu, 127. — A) Les sensations, 128. — Les mouvements, 128. — Création de la ligne, 131. — Le plan euclidien, 132. — La dimension, 135. — Géométries non-euclidiennes, 136. — perception du cube, 138. — La direction, 139. — Généralisation de la notion de dimension, 140. — Le toucher, 142. — B) Intervention de la forme transcendantale, 143. — La notion de sans-épaisseur. Le point géométrique, 146. — Unicité, 148. — Les espaces à n dimensions, 1-48. — Interventions des Physiciens, 150. — Les espaces non-euclidiens, 153. — Topologie, 155.

CHAPITRE X. — Naissance du temps, 156.

Le temps n'est pas le symétrique de l'espace, 157. — Le temps soutient directement le monde extérieur, 158. — La forme pure, 160. — La simultanéité, 161. — Le sensible, 162. — Le temps réel, l'irréversibilité. Changement et mouvement, 163. — La durée bergsonienne, 164. — Les données périphériques, 167. — Assimilation du présent et du non-présent, 169. — Mesure du temps par le mouvement, 170. — Le temps scientifique, 170. — La différentielle du mouvement, 172. — Temps-matière et temps-forme, 173. — Prévision, 174. — Le temps de la relativité, 175.

CHAPITRE XI. — L'objet dans le temps. Le principe d'identité, 176.

L'individualité de l'objet dans le temps, 176. — L'objet dans le temps et le langage, 177. — La familiarité ne fonde pas l'individualité, 178. — L'identité dans le temps est le fait de la volonté, c'est une valeur, 180. — Le principe d'identité, 181. — Il ne vaut que dans la manipulation du pensé, 183. — L'individu scientifique, 184. — La notion générale de réel, 189.

CHAPITRE XII. — Dialectique du virtuel et de la matière, 190.

Le problème du rationalisme, 190. — L'analyse *a priori* du sensible est-elle possible ?, 191. — Le présent éternel, 192. — Le virtuel physiologique, 192. — Le corps est un paquet d'habitudes, 193. — Dégager l'habitude du passé auquel l'empirisme rapporte son origine, 195. — Les deux sens du mot originaire, 197. — La matière transcendente est-elle le virtuel ?, 197. — La filiation des notions, 201.

CHAPITRE XIII. — Le concept, la loi, la science, 202.

Vraie et fausse puissance, 202. — Autre aspect du parallélisme, 203. — La coupe de la conscience suivant l'habitude et l'unicité actualisatrice, 204. — La conscience n'est pas un feu-follet, 205. — Association des notions, 206. — L'inconscient se réduit au physiologique, 207. — Le concept, 208. — L'induction, 209. — L'abstraction, 210. — Extension et compréhension, 210. — Antinomie de l'extension, 211. — Antinomie de la compréhension, 212. — Concept et Jugement, 212. — Induction et déduction, 213. — La loi scientifique et le principe des lois, 214. — Induction et perception, 217. — Concept et mot, 218. — Concepts et essences individuelles, 219.

CHAPITRE XIV. — L'action complète, 221.

Les deux aspects du réel : chronologie et science, 221. — Dissymétrie de la science et de la chronologie, 224. — Deux aspects de la liberté, 225. — Exemple biologique, 226. — Liberté-valeur, 228. — La valeur déclenche seule l'action, 229. — Construction du temps non-vécu, 231. — Le cycle élémentaire de la méthode expérimentale, 233.

CHAPITRE XV. — Connaissance du sujet, 237.

Le sujet est une notion construite, non immédiate, 237. — Inventaire des sensibles, 238. — Mon corps, premier substitut du sujet, 239. — Influence du privilège bergsonien sur le vocabulaire. Rôle du corps, 239. — Le nom et le prénom, 240. — Digression : la notion de personne, la seconde personne, 241. — La troisième personne, 242. — Sujet et sociologie, 243. — Les autres substituts du moi, 244. — Mémoire,

245. — Souvenir direct, 245. — Souvenir indirect, 246. — Rôle de l'affectivité, 248. — L'avant et l'après, 248. — 1° Comparaison du corps du sujet à différentes époques, 248. — 2° Calendrier personnel, 249. — 3° Langage et calendrier social, 249. — 4° Importance nouvelle des habitudes qui fixent les repères singuliers, 250. — Les premiers souvenirs, 251. — Autres souvenirs, 252. — Les événements non-vécus, 252. — Prévision, fantaisie, 253. — Reconnaissance des souvenirs, 253. — Rôle des valeurs, 254.

CHAPITRE XVI. — Je, 255.

Le problème du sujet n'est pas résolu par cette description, 255. — Transposition de la formule de l'objet, 256. — Parallélisme avec l'objet. Opposition-liaison de l'objet et du sujet, 257. — Hiérarchie : qualités, objets, sujets, 257. — Ne pas confondre sujet et conscience, 258. — Rien n'est supérieur au « je » dans la hiérarchie des notions, 259. — Le sujet, centre transcendantal, 261. — La liberté du sujet, 262. — Sciences morales, 267. — Le nouveau, 268. — L'homme est mortel, 268.

CONCLUSION, 269.

Vu le 17 Décembre 1935.

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer,

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY.

